

كتاب من مكتبة

الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي دراسة ونصوص

أحمد حسن أنور

د. جوزيبي سكاتولين

تصدير

د. زينب عفيفي شاکر

الابعد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي (ت ٤٠٦ هـ)
دراسة ونصوص

المكتـاب : الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي (ت ٤٠٦ هـ)

دراسة ونصوص

المؤلف : د. جوزيبي سكاتولين - أحمد حسن

الطبعة الأولى : القاهرة ٢٠٠٩

الناشر : دار مصر المحروسة

المدير العام : خالد زغلول

الخـلاف : علاء قاييل

الإخراج الفني : طارق يحيى

رقم الإيداع : ٢٩١٢ / ٢٠٠٩

حقوق الطبع النشر محفوظة للناشر «دار مصر المحروسة»

٤٣ ب شارع رمسيس - معروف - القاهرة

ت: ٠٢٢٥٧٨٨٦٧٠ - ف: ٠٢٢٥٧٨٨٦٧١

Email: d_misr_elmahrosa@hotmail.com

misrelmahrosa@yahoo.com

الآراء الواردة بهذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن دار مصر المحروسة
يحظر إعادة النشر أو الاقتباس إلا بإذن كتابى من الناشر أو الإشارة إلى المصدر

الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي (ت ٤٠٦ هـ)

دراسة ونصوص

أحمد حسن أنور

أ. د. جوزيبي سكاتولين

ماجستير فى التصوف الإسلامى

أستاذ التصوف الإسلامى بروما

تقديم / أ. د. زينب عفيفى

رئيس قسم الفلسفة بجامعة المنوفية

القاهرة ٢٠٠٩

التصوف نورٌ مِنَ الحقِّ يدلُّ على الحقِّ، وَخَاطِرٌ مِنْهُ يُشِيرُ إِلَى
التصوفِ فَنَأْوِلُكَ عَنِ الْكَوْنَيْنِ لِيَبْقَى مَكُونُهُمَا
أَبُو الْقَاسِمِ النَّصْرَابَادِي

الإهداء

إلى كل من يسلك في سبيل الحق
باحثًا عن أبعاده المتنوعة البديعة
في كل أشكال تجلياته
خاصة في أخيه
الإنسان

مقام

فى عالم يموج بصراعات عرقية وطائفية... عالم يسوده تيارات سياسية ودينية متباينة متصارعة... عالم أغرقته سيطرة غرائزه المادية على كياناته الاجتماعية والإنسانية فى أمواج متلاطمة مضطربة كانت لها انعكاساتها الخطيرة على قيمه ومبادئه وثقافته وبحيث لم يعد يعرف إلى أين أو متى ستنتهى به أزمته المادية الاقتصادية الراهنة... تصدر بعض الدراسات والأبحاث التى تهتم بإبراز الجوانب الروحانية والوجدانية مؤكدة على أهميتها لإعادة التوازن إلى الحياة الإنسانية المختلة فتمثل شعاع ضوء خافت ينير ظلام البشرية الحالك ويهديها إلى سواء السبيل. هذا ما عبر عنه أ. د. جوزيبي سكاتولين، والباحث أحمد حسن أنور، فى كتابهما الذى صدر بعنوان «الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى ت ٤٠٦ دراسة ونصوص».

فما أحوالنا اليوم أكثر من أى وقت مضى إلى التصوف كعلم وسلوك لتهدة النفوس الحائرة، وتهذيب السلوكيات المنحرفة، وترقية الأخلاقيات المتدنية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن الكتاب كتاب تراثى يتحدث عن شخصية عبد الملك الخركوشى كأحد الصوفية الذين زخرت بهم الحياة الثقافية فى دولة الإسلام فى القرن الرابع الهجرى بنيسابور. لكن الحقيقة أن هذا الكتاب بما تضمنه من آراء وأفكار، وما عبر عنه من سلوكيات وقيم تميز بها الخركوشى وخاصة ما أوتر عنه من أنه كان من الذين يشاركون فى حل مشاكل مجتمعهم عن طريق تقديم الخدمات والمساعدات للفقراء والمحتاجين. من دور للمرضى ومدارس ومكتبات إلى جانب اهتمامه فى مؤلفه الشهير «تهذيب الأسرار» والعديد من مؤلفاته الأخرى. مما يشير إلى أننا أمام شخصية إسلامية كانت لها رؤيتها الواقعية لمفهوم التصوف ومدى ارتباطه بظاهر الشريعة، إلى جانب اهتمامه بالمقامات والأحوال والآداب التى يسلكها المرید لتحقيق كماله الأخلاقى، هذا بالإضافة إلى اهتمامه بالمصطلحات الصوفية التى كان لها أثرها فى تكوين لغة صوفية عميقة

ظهرت فيمن جاء بعده من أقطاب الصوفية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن هذه الدراسة اعتمدت على المنهج الدلالي في دراسة لأهم المصطلحات الصوفية عند الخركوشى وهو مصطلح "المحبة" وهذا يشير إلى أن الهدف هو تقريب التراث من الواقع المعاش ودراسته دراسة منهجية عصرية تلقى الضوء على ما أبدعه أسلافنا العظام في مجال التراث والثقافة الإسلامية. إذ أوضحت الدراسة وما أسفرت عنه من نتائج أن الخركوشى قد امتلك ما يسمى بالإبداع التركيبى وذلك من خلال رؤيته الانتقائية لمفهوم المحبة من أقوال السابقين عليه وأن هذا المصطلح - المحبة - ذات حركة ديناميكية حيث يتحول من مستوى ظاهر الشريعة إلى الترقى الأخلاقى إلى رؤية المحبوب «رؤية معنوية».

كذلك كان للدراسة المقارنة التى عُقدت بين كتاب «تهذيب الأسرار» للخركوشى وكتاب «اللمع» للطوسى، وكتاب «الرسالة القشيرية» للقشيري أثرها الكبير فى تاريخ الحركة الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، إذ خرجت بحقيقة مفادها إستفادة الطوسى والقشيري من مؤلف الخركوشى وتأثرهما به مما يدحض وجهة نظر بعض المستشرقين الذين رجحوا سبقهم للخركوشى واستفادته منهم.

هذا الكتاب الذى أقدم له اليوم تصديراً والذى قام بتأليفه الدكتور ج. سكاتولين، والباحث أحمد حسن وقدماً فيه جهداً كبيراً ولموساً سواء فى القسم الأول منه وهو كان فى الأصل رسالة ماجستير كان لى شرف الإشراف عليها ومناقشتها مع د. ج. سكاتولين، أو فى القسم الثانى من الكتاب وهو خاص بنصوص فى بعض المصطلحات الصوفية، إنما يدل دلالة واضحة على مدى حرصهما واهتمامهما بدراسة التراث الصوفى الإسلامى وعرضه بصورة منهجية سليمة. وهو بحق يعد إضافة للمكتبة الفلسفية الإسلامية باعتبار أنه يتناول شخصية الصوفى الإسلامى، عبد الملك الخركوشى، فى دراسة مستقلة لأول مرة بالمكتبة العربية مستنداً إلى الموضوعية المنهجية فى العرض والتحليل والمقارنة.

بقلم أ. د. زينب عفيفى

أستاذ الفلسفة الإسلامية

مقدمة في التصوف

- حول التصوف الإسلامى

١.١: ما التصوف الإسلامى؟

إن التصوف الإسلامى ظاهرة مهمة ومعروفة فى التاريخ الإسلامى عامة. إلا أن هناك بعض التساؤلات حوله لا تزال تطرأ فى ذهن من يتناول هذا الموضوع: ما التصوف؟ وما مكانته فى الإسلام؟ وهل هو إسلامى الطابع أم هو أجنبى ودخيل فى الفكر الإسلامى؟ ما أهم مراحل التاريخية؟ وهل له أهمية للإنسان المعاصر؟ أو قد صار من بقايا موروث قديم لا محل له فى عصرنا العلمى التكنولوجى؟.

هذه بعض من التساؤلات التى تطرح فى حديثنا عند ذكر «التصوف الإسلامى» أو «التصوف فى الإسلام»، وقد تختلف الأجوبة عليها اختلافاً واسعاً. فهناك من يؤيد ويدافع عن فكرة التصوف حتى يجعله محتوياً على الدين كله. وهناك من يعارضه ويدين فكرة التصوف حتى التكفير بحجة أنه خارج عن دين الإسلام بل مضاد له من أساسه. إذن، فإزاء تلك الآراء المختلفة المتضاربة، لا بد للمرء العاقل من أن يتخذ موقفاً حكيماً بعيداً عن الأحكام المسبقة والأهواء المتفردة المتحيزة. لذلك رأينا أن أصوب وأعقل طريق فى مواجهة هذه الإشكاليات هو اللجوء إلى الواقع التاريخى الأكثر موضوعية وثقة مع إعادة قراءة مصادره الأصلية على ضوء المناهج العلمية المقبولة عامة فى المراكز العلمية المعاصرة. لذلك رأينا مفيداً للقارئ أن نقدم هنا بعض الخطوط العامة للتصوف من ناحية تاريخه ومضمونه كما نقرأها فى مصادره التاريخية كمقدمة عامة للنصوص المعروضة فى هذا الكتاب.

أما من الناحية التاريخية فيمكننا أن نصف التصوف الإسلامى بأنه ظاهرة تاريخية عامة ومهمة فى التاريخ الإسلامى كله، بل هو بلا شك من أهم وأبرز تجلياته. والواقع

أن التصوف الإسلامى يمثل حركة تاريخية واسعة ممتدة عبر قرون طويلة أنتجت إنتاجاً دينياً وثقافياً وفنياً متميزاً فى جملة الحضارة الإسلامية؛ وهذا واقع لا يستطيع أحد أن يُنكره. فقد بدأت هذه الحركة الروحية فى القرن الأول الهجرى مع حركة العباد والزهاد الأوائل من أمثال الحسن البصرى (ت ١١٠هـ / ٧٢٨م) وغيره. ثم تطورت ونمت تلك الحركة الروحية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين بتعمق عجيب فى خبرة الحب الإلهى من أمثال رابعة العدوية البصرية (ت ١٨٥هـ / ٨٠١م)، حتى أدى إلى فكرة الفناء والبقاء فى أمثال الجنيد (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م)، وإلى غيرها من التبصرات الروحية المتجددة. حتى وصلت إلى مأساة الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ / ٩٢٢م) فهو يُمثل فى التاريخ الإسلامى مظهرًا من مظاهر التوتر بل التصادم بين حركة الفقهاء (المصوفة) وعالم الفقهاء (المتكلمين). بعد مأساة الحلاج اتجهت هذه الحركة الروحية اتجاهين. هناك اتجاه عُرف بالتصوف السُنى فى القرنين الرابع والخامس الهجريين وفيما بعد، فقد اجتهد أصحاب هذا الاتجاه، من أمثال الإمام أبى حامد محمد الغزالى (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م) وغيره، فى إيجاد صيغة التوافق المُقنع بين الخبرة الصوفية الباطنة وظاهر الشريعة الإسلامية. فأنتج هذا الاتجاه الصُوفى السُنى المصنّفات الصوفية العظيمة المعروفة فى التراث الصوفى، من أمثال «الرسالة القشيرية» للإمام أبى القاسم عبد الكريم القشيرى (ت ٤٦٥هـ / ١٠٧٢م) وغيرها كثيرة، فبرزها بلا شك كتاب «إحياء علوم الدين» لأبى حامد محمد الغزالى نفسه، الذى يمثل قمة التصوف السُنى. وإلى جانب هذا الاتجاه السُنى ازدهر اتجاه آخر قد توغّل فى مجالات أكثر نظرية وفلسفية، خاصة عند أصحاب المدرسة المسماة بـ «وحدة الوجود» فى القرنين السادس والسابع الهجريين وفيما بعد، عند عدد من الصوفية من أمثال محيى الدين بن العربى (ت ٦٢٨هـ / ١٢٤٠م) وغيره، كما سنرى فيما يلى. فقد اجتهد أصحاب هذه المدرسة الصوفية فى إيجاد صيغة توافق بين التصوف وبين ما يسمونه «باطن الشريعة الإسلامية»، أى معناها العميق والمقصد الأعلى منها. فهذا الاتجاه الصوفى أيضاً أنتج مصنّفات صوفية عظيمة متشعبة بنظريات فلسفية فريدة عميقة مُبدعة، أصبحت من أهم التجليات للفكر الإسلامى عبر القرون. وبعد ذلك، بدءاً من القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى فصاعداً، فقد تطورت حركة التصوف وتوسعت فيما يُعرف بظاهرة الطرق الصوفية، التى ازدهرت وانتشرت فى العالم الإسلامى كله حتى أيامنا الراهنة. ومن المعروف أن الطرق الصوفية قامت بدور كبير ومهم للغاية فى نشر الدين الإسلامى عبر القارات وفى مجال التربية الأخلاقية لعامة الشعوب الإسلامية.

وأما من ناحية المضمون، فمن الصعب أن نقوم بتلخيص في سطور معدودة الأفكار والتجارب والتبصرات الكثيرة المتنوعة التي أتت بها هذه الحركة الروحية عبر التاريخ. فلنذكر هنا فقط بعض التعريفات العامة للتصوف الإسلامي التي قد تَبَيَّرُ بعضاً من ملامحه الرئيسية الجوهرية.

ويقول أحد أبرز الدارسين المعاصرين في التصوف الإسلامي، هو أبو الوفا الفُنيّمي التفتازاني (ت ١٩٩٥) معرفاً إيَّاه بقوله:

«التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقياً، وتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية»^(١).

يذكر التفتازاني في هذا التعريف بعضاً من العناصر الرئيسية التي يتميز بها التصوف، وهي: الترقى الأخلاقي، الفناء في الحقيقة العالية، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة والسعادة الروحية، والرمزية في التعبير الصوفي لذلك، فإن اللغة الصوفية يصعب فهمها لمن ليست لديه خبرة صوفية. ويُفصّل التفتازاني قوله، فيقول:

«ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقاً للسلوك إلى الله، تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقياً، ويتدرج السالك له في مراحل متعددة تُعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهي نهاية الطريق. ويعنى الصوفية بالمقام مقام العبد بين يدى الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات. ومن أمثلة المقامات عندهم: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إلى ذلك. أما الأحوال فهي ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار، وليس الحال، كما يقول الطوسني، من طريق المجاهدات والعبادات التي ذكرناها. ومن أمثلة الأحوال عندهم: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمجاهدة واليقين وغير ذلك»^(٢).

وهناك عدد كبير من التعريفات عن التصوف توجد في مختلف المصنفات الصوفية، وهي توضح وتبين مفهوم التصوف وماهيته عند أصحابه. نذكر منها البعض على سبيل المثال لا الحصر:

يقول أبو القاسم النصرآبادي (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م): «التصوف نورٌ من الحق يدلُّ على الحق، وخَاطِرٌ منه يشير إليه، التصوفُ فَنَّاؤُكُ عَنِ الْكُونِينِ لِيَبْقَى، مُكُونُهُمَا»^(٣).

ويقول أبو حامد الغزالي: «فإذا الفرق بين علوم الأولياء (أى الصوفية) والأنبياء، وبين علوم العلماء والحكماء (أى الفلاسفة) هذا، وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب، من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس، المفتوحة إلى عالم الملك، وعجائب عالم القلب، وتردده بين عالمي الشهادة والغيب، لا يمكن أن يستقصى فى علم المعاملة، فهذا مثال يعلمك الفرق بين مدخل العالمين»^(٤).

قال شيخ الإسلام زكريا الأنصارى (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م): «.. هو علم تُعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن، لنيل السعادة الأبدية، وموضوعه التزكية والتصفية والتعمير المذكورات، وغايته نيل السعادة الأبدية، ومسائله ما يذكر فى كتبه من المقاصد. وهذا العلم علم الوراثة التى هى نتيجة العمل، المشار إليه بخبر: من عَمِلَ بما عِلِمَ، وَرَّثَهُ الله عِلْمَ ما لم يَعْلَمْ»^(٥).

وقال الإمام الشعمرانى (ت ٩٧٢هـ / ١٥٦٥م): «اعلم يا أخى رحمك الله أن علم التصوف عبارة عن علم انقذ فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقذ له من ذلك علوم وآداب (فى المرجع: أدب) وأسرار وحقائق تعجز الألسن عنها»^(٦).

وخلاصة القول، فإننا نرى من أقوال المتصوفة أن التصوف يحتوى على عدد من العناصر، يمكننا تلخيصها فيما يلى:

١. إن التصوف خبرة عملية ذاتية فى المقام الأول، وليس ضرباً من ضروب العلوم النظرية مثل الفقه وعلم الكلام والفلسفة.. إلخ. والواقع أن المعرفة الصوفية لا تأتى من دروس نظرية فى الأمور بقدر ما تُحصَل من مجاهدات ورياضات ذاتية. لذلك فإن الصوفية يتكلمون عن معرفتهم كذوق أو تذوق للحقيقة الأسمى لا كعلم نظرى مجرد. فطالما تجادل المتصوفة مع «العقلانيين» الذين يعتمدون على العقل فحسب باعتباره الوسيلة الرئيسية للوصول إلى الحقيقة العليا.

٢. ويتدرج السلوك الصوفى عبر عدد من المراحل الروحية التى تُسمَّى عندهم بالمقامات (وهى تأتى فى الغالب من المجاهدات الذاتية) والأحوال (وهى تأتى فى الغالب من المواهب الإلهية). ويختلف عدد وترتيب هذه المراحل الروحية من صوفى لآخر. ومجموع هذه المراحل الروحية يشكل ما يسمَّى بالطريق الصوفى، الذى لا بد لكل مرید من سلوكه لكى يصل إلى غايته، فلذلك يُسمَّى هذا الطريق أيضاً به السلوك الصوفى». ونظراً لصعوبة هذا الطريق فهناك مبدأ عام عند المتصوفة وهو أن هذا

السلوك الروحي يجب إتمامه تحت إرشاد شيخ محقق يساعد المريد في تقدمه الروحي ونموه مع تجنب مخاطره العديدة التي تحف به .

٣. وأخيراً، يصل الصوفي إلى نهاية الطريق أو إلى مقصده الأسمى في المراحل العليا من أمثال المعرفة والمحبة، حتى الفناء التام في الحقيقة العليا، أي في الله. وهناك يصير الصوفي في حضرة «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»^(٧) من الأسرار الإلهية. وقد عبر بعض الصوفية عن تلك التجربة العميقة الفريدة بعبارات غريبة عُرِفَتْ بـ«الشطحات الصوفية»، التي أثارت المجادلة والاستنكار بل الشك والرفض من طرف بعض الناس بسبب صياغتها اللفظية المذهلة المغربة. فدارت المناقشات والمجادلات واختلفت الآراء حول تلك العبارات عبر القرون، كما سنرى فيما بعد .

وقد وُصِفَتْ هذه المراحل الثلاث من السلوك الصوفي بأسماء أخرى من أهمها التقسيم الثلاثي الذي صار معترف به عند المتصوفة على النحو التالي: المرحلة الانطلاقية، وهي تتمثل في الشريعة (حيث يلتزم السالك بالحفاظ على أحكام الشريعة أشد التزام)، ثم تأتي مرحلة الطريقة (وهي مرحلة تهذيب الأخلاق والارتقاء بها بكسب الفضائل الحميدة وبالاتصاف بالصفات الإلهية حسب الحديث الشريف الشهير: «تخلّقوا بأخلاق الله»^(٨))، وأخيراً تأتي مرحلة الحقيقة (وهي المرحلة النهائية وغاية السلوك الصوفي الذي يتم باللقاء بين العبد وربّه، فيتحوّل العبد في هذا اللقاء تحوُّلاً جذرياً إذ إنه يدخل في حضرة الحقيقة الأسمى مع الفناء التام عن نفسه وعن ما سوى الله).

أما بما يتعلق بقضية أصل كلمة «التصوف» ومشتقاتها مثل «صوفي»، «متصوّف»، وجمعه «صوفيّة» أو «متصوّفة»، وفعله «تصوّف» ومصدره «تصوّف»، فاختلّفت الآراء حولها. غير أن الدارسين، قدامى ومحدثين، أجمعوا على أن اللفظ «صوفي» مشتق بلا شك من اللفظ «الصوّف»، أي من مادة (ص و ف)، فهذا هو الاشتقاق الوحيد الذي تحتمله اللغة العربية. فمنه يأتي اللفظ الصوفي (النسبة) واللفظ تصوّف (الفعل) بمعنى «لبس الصوف»، واللفظ التصوّف (المصدر) والخ. وهناك روايات عديدة في هذا الصدد تُثبت أن الصوف صار منذ بداية القرن الثاني الهجري شعاراً معروفاً في بيئات الزهاد والعباد الأولين ممّايزُهُ لهم عن حياة الترف والبدخ المنتشرة بين الأغنياء والأمراء في بلاط السلطة. وكذلك يرد في العديد من الروايات ذات الطابع الصوفي القول بأن الصوف كان لبس الأنبياء والأتقياء، وهذا بلا شك تبريرٌ منهم لأسلوب حياتهم الجديدة

المفارقة من عامة الناس. وإلى جانب هذا، فالمصنفات الصوفية تقدم اشتقاقات أخرى عديدة للفظ «صوفي» مراعاةً للمعنى المقصود به أكثر منها لصيغته اللغوية الصحيحة، كما سنرى في مقدمة الكلاباذي. نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر بعضاً من تلك الاشتقاقات. هناك من يقول إن اللفظ «صوفي» مشتق من الفعل (صفا - يصفو - صمّاء)، ومنه العبارة (صُوفِي قَلْبُهُ)، أي طُهر من كل ذنوبه وذنائله، إذن، فالصوفي هو من طهر الله قلبه وصفاه فلذلك سُمي صُوفي. وهناك من يقول إن اللفظ مشتق من «أهل الصُفّة»، وهم قوم من فقراء المهاجرين بُنيت لهم صُفّة (أي مكان مُظلل) إلى جانب مسجد رسول الإسلام بالمدينة، فمدحهم الرسول على ذلك. والمعنى المقصود أن أهل التصوف يأتي امتداداً لهؤلاء الفقراء والزهاد الأوائل الذين أوصى بهم الرسول وأقر بأمرهم. وهناك من يقول إنه مشتق من لفظ «الصُفّ»، إشارةً إلى أنهم واقفون في الصف الأول أمام الله. وهناك من يقول إنه مشتق من الكلمة اليونانية (sofos)، ومعناها «الحكيم»، وهذا لأنهم اعتبروا أنفسهم من أهل الحكمة والخبرة، فهم أصحاب المعرفة الحقيقية. إلا أن هذا الاشتقاق الأخير يبدو ضعيفاً جداً إذ إن الكلمة اليونانية (sofos) عُرِيت عند الفلاسفة المسلمين بكلمة (سوفوس) وليس بكلمة (صوفي).

٢٠١: مصدر التصوف الإسلامي

إن قضية مصدر التصوف الإسلامي من القضايا الشائقة والصعبة التي شغلت الكثير من المفكرين، مسلمين وغير مسلمين زمناً طويلاً. نذكر هنا فقط بعض الخطوط الرئيسية منها دون التوغل في تفاصيلها الجدالية الطويلة المعقّدة.

فهناك في داخل الإسلام يوجد من يؤيد التصوف ويدافع عنه باعتباره تجلياً من التجليات الشرعية للإسلام، ولكن، في الوقت نفسه، فهناك أيضاً من يعارض التصوف حتى حد التكفير. فالذين يؤيدون التصوف يقولون بأنه صادرٌ من المصادر الإسلامية الأصلية، أي القرآن والسنة. فهناك عدد كبير من العلماء المتصوفة الذين اتخذوا موقفاً إيجابياً تجاه حركة التصوف. نذكر منهم في المقام الأول الإمام الجليل، حجة الإسلام، أبا حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، ومعه أصحاب المصنفات الصوفية الكبرى من أمثال أبي نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ / ٩٨٨م)، وأبي القاسم عبد الكريم القشيري (ت ٤٦٥هـ / ١٠٧٢م)، وغيرهم. ومن بين المدافعين عنه هناك عدد كبير أيضاً من العلماء الأجلاء المتأخرين الذين لا غبار عليهم من أهل السنة، من أمثال العلامة جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، والقاضي زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م)، وغيرهما كثيرون. أما من بين الذين عارضوا الحركة الصوفية، فيأتى على

رأسهم العالم جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م)، والعلامة، شيخ الإسلام، تقى الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، وبعدهما بفترة العالم محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ / ١٧٩٢م) الذي ذهب مذهبهما، وغيرهم ممن اتهموا الصوفية بالبدعة والخروج عن أحكام الدين حتى تكفيرهم. ويرى هؤلاء العلماء أن الصوفية أخذوا أفكارهم ومذهبهم عن عناصر أجنبية على الدين الإسلامي، فخلطوا بين الحق والباطل، الصواب والخطأ. أما إذا سألنا الصوفية أنفسهم فهم جميعاً يعلنون بلا تردد ويثبتون بغير تشكك أنهم يريدون أن يكونوا مسلمين مخلصين لدينهم بلا انحراف ولا التباس، بل يدعون أنهم وصلوا إلى أقصى درجة من الإخلاص والأمانة لدينهم حتى التفانى الكامل في حقيقة الدين الحنيف.

أما إذا انتقلنا إلى الدراسات الحديثة في التصوف الإسلامي فنجد أن هناك عدداً كبيراً من الباحثين الإسلاميين البارزين، منهم مصطفى عبد الرزاق (ت ١٩٤٧)، وأبو العلا عفيفي (ت ١٩٦٤)، ومحمد مصطفى حلمي (ت ١٩٦٩)، وأبو الوفا التفتازاني (ت ١٩٩٥) وعبد الرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢)، وغيرهم كثيرون، الذين أجمعوا على الدفاع عن التصوف الإسلامي كظاهرة إسلامية أصيلة، مبنية على أسس إسلامية صحيحة مع السماح ببعض التأثيرات من البيئات المختلفة، شأنه في ذلك شأن العلوم الإسلامية الأخرى، التي تأثرت بالبيئات الثقافية المختلفة التي مرت بها.

أما فيما يخص المستشرقين، أي الباحثين الغربيين الذين اهتموا بدراسة الحضارة الإسلامية فأجادوا فيها، فيختلف موقفهم من التصوف الإسلامي من جيل لآخر ومن تيار فكري لآخر، بل من مستشرق لآخر. نعرض هنا بإيجاز بعضاً من أهم آراء هؤلاء المستشرقين حول قضية مصدر التصوف الإسلامي^(٩).

نشير أولاً إلى الجيل الأول منهم، أي الذين عاشوا منذ القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين، فقد رأوا أن التصوف الإسلامي نشأ من مصادر أجنبية لا من داخل الإسلام كما يدعى الصوفية. ويأتى قولهم هذا على أساس عدة أسباب من أهمها تأثرهم بفلسفة التاريخ للفيلسوف الألماني الشهير هيجل (G. W. F. Hegel) (ت ١٨٣١) التي تقوم على نظرية واضحة بمركزية الحضارة الأوروبية كالمرحلة الأخيرة لمظاهر الروح المطلق في التاريخ البشري.

فالبعض منهم، من أمثال ثولوك (F. D. A. Tholuk)، دوزي (R. Dozy)، بالمير (B. H. Palmer)، هورتن (Max Horten)، وهارتمان (R. Hartmann)، زانير (R. C. Zaenher) وغيرهم، بحثوا عن

مصدر التصوف الإسلامى فى الأديان الهندو - آرية (Indo-Aryan)، أى من أصل (هندى . آرى)، وهذا لأنهم رأوا أن هناك عدة أوجه للتشابه بين الفكرة الوحْدوية الهندوسية عن الوجود الحقيقى الأسمى الأوحد وهو المبدأ المطلق للكل والمسمى عندهم بـ . برَهْمَان، وفكرة بعض الصوفية وخاصة أصحاب مدرسة وحدة الوجود من أمثال محى الدين بن العربى (ت ٦٢٨هـ / ١٢٤٠م) وابن سبعين (ت ٦٦٨هـ / ١٢٦٩م أو ٦٦٩هـ / ١٢٧١م) وغيرهما من المتصوفة. فهؤلاء الصوفية قالوا بنظرية فلسفية وحدوية تشبه إلى حد كبير النظرية الوحْدوية الهندوسية، وما يتشابه بها، والتي تبدو للوهلة الأولى بعيدة جداً عن المفهوم المتداول للتوحيد القرآنى المؤسس على تمييز صارم بين الخالق والمخلوق. إلا أن التفتازانى يلاحظ فى هذا الصدد أن التأثير المباشر بالفكر الهندوسى لم يظهر فى العالم الإسلامى إلا متأخراً، خاصة مع ما كتب عن عقائد أهل الهند أبو ريعان البيرونى (ت ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م أو ٤٤٢هـ / ١٠٥٠م).

ومنهم، من أمثال أوليرى (O'Leary Delacy)، نيكلسون (R. A. Nicholson)، براون (J. P. Brown) من قال بالمصدر اليونانى للتصوف الإسلامى، وخاصة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة. وهذا لأنهم رأوا تشابهاً كبيراً بين الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وفكرة بعض الصوفية الذين تكلموا عن الواحد والكلمة (Logos)، وعن الفيض وصدور العالم من الواحد، وعن مراتب الكون،... إلخ. وهنا أيضاً يلاحظ التفتازانى أن التأثير المباشر بالفكر الفلسفى اليونانى لم يظهر فى العالم الإسلامى إلا متأخراً عند ترجمة الأعمال اليونانية إلى العربية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين، وكان التصوف قد قطع حينذاك شوطاً طويلاً فى تكوينه.

ومنهم، من أمثال جولدزيهر (I. Goldziher)، فون كريمير (A. Von Kremer)، دوزى (R. Dozy)، آسين بلاثيوس (Asin Palacios)، أوليرى (D. O'Leary)، نيكلسون (R. A. Nicholson) فى مرحلة متأخرة، وتور اندرى (Tor Andrae)، وغيرهم، من قال بالمصدر النصرانى أو المسيحى، أو بالثقافات الدينية الأخرى مثل الثقافة اليهودية وغيرها التى كانت منتشرة فى الشرق الأوسط قبل العصر الإسلامى. فىرى أنصار هذا رأى أن فكرة الحب الإلهى التى ظهرت مبكرة عند بعض الصوفية المسلمين قد تكون نتيجة لتأثرهم بأفكار مسيحية متماثلة، بل هناك الكثير من أقوال الصوفية فى حياة الزهد والتقشف والتسكك نجد ما يقابلها فى أقوال الرهبان المسيحيين، فهناك كتاب مشهور فى أقوال الرهبان كان مذكوراً عند الصوفية فدخل فى التراث الصوفى العام. ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب قبل الإسلام إذ أنها كانت منتشرة على تخوم الصحراء السورية وفى

صحراء سيناء وحتى فى داخل جزيرة العرب. وكذلك يُروى فى سير بعض الزهاد الأوائل، من أمثال مالك بن دينار (ت ١٣٠هـ / ٤٧ - ٧٤٨م أو ١٢١هـ / ٤٨ - ٧٤٩م) وإبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ / ٧٧ - ٧٧٨م) وغيرهما، أنهم كانوا يزورون أديرة الرهبان المسيحيين، مما يدل على أنهم كانوا على معرفة جيدة بالممارسات الزهدية لهؤلاء الرهبان.

فكما سبق من الكلام يبدو جلياً أن قضية مصدر التصوف الإسلامى قضية معقدة للغاية وهى تحتاج إلى معالجة علمية حكيمة بعيدة عن المواقف الأيديولوجية المُسيقة، وإلى بحث جادٍ عن الوقائع التاريخية الصحيحة، كما ترد فى المصادر الموثوق بها. إلا أنه هنا تلزم الملاحظة أن الأغلبية العظمى من المستشرقين المتأخرين، ابتداءً من المستشرق الفرنسى العظيم، لويس ماسينيون (Louis Massignon, d 1962)، وخاصة بعد نشره كتابه المشهور «دراسة فى مصادر القاموس التقنى للتصوف الإسلامى» (باريس، ١٩٢٢م)^(١٠)، فقد أجمع هؤلاء المستشرقون على أن المصدر الأول والأصلى للتصوف الإسلامى يرجع إلى منبع إسلامى، وعلى رأسه القرآن الكريم. ونذكر بعضاً من أبرز أسمائهم من أمثال نيكلسون (R.A. Nicholson, d. 1945)، خاصة فى مرحلته المتأخرة^(١١)، وجون آرثر آربرى (J. A. Arberry) (ت ١٩٦٩)^(١٢)، وأنا مارى شيمل (Annemarie Schimmel) (ت ٢٠٠٣)^(١٣)، صاحبة دراسة عميقة فى التصوف الإسلامى عنوانها «الأبعاد الصوفية فى الإسلام»، وأليكسندر كنيش (Alexander Knysh)، صاحب أحدث وأجود دراسة فى تاريخ التصوف^(١٤). وهذا مما يجعلنا نتعجب كل التعجب عندما لا نزال نقرأ بعد فى الكثير من الكتب العربية هجوماً مُراً شرساً، واسع النطاق وشديد اللهجة، ضد المستشرقين عامة، وكأنهم، فى رأى هؤلاء المعارضين، ليسوا إلا جملة من المتعصبين العُمى لا غرض لهم إلا التآمر ضد العالم الإسلامى عامة، والدين الإسلامى بوجه خاص.

وخلاصة القول، فهناك الآن إجماع واسع بين المستشرقين المُحدثين على أن التصوف الإسلامى له أصالة واضحة فى الدين الإسلامى أولاً، دون إنكار بعض التأثيرات من مختلف الثقافات التى عاصرت التاريخ الإسلامى. هذا ما يُقرُّه أيضاً الدارس المصرى المعروف، أبو الوفا التفقازانى، الذى تتلمذ على يد المستشرق الفرنسى العظيم لويس ماسينيون، فى دراسته عن التصوف الإسلامى حيث يتخذ موقفاً متوازناً من هذه القضية بين الأصالة والتأثر:

«ولذلك فإن من الإنصاف العلمى القول بأن مذاهب الصوفية فى العلم ورياضاتهم

العملية تُردُّ إلى مصدر إسلامي. إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات تسرب إليها شيء من المؤثرات المسيحية أو غير المسيحية، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن المسيحية^(١٥). وعلى هذا الأساس يذكر التفتازاني في دراسته القيمة عن التصوف الإسلامي عدداً كبيراً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تمثل المصدر الأول والدافع الأساسي لحركة التصوف منذ نشأته الأولى، فليطلب ذلك هناك^(١٦).

فهذا موقف مبني على الكثير من العقلانية والاعتدال، وقد صار منذ وقت الموقف السائد عند الأغلبية العظمى من المستشرقين المعاصرين. فحسب ما يرد في دراسات علمية جادة بخصوص قضية مصدر التصوف الإسلامي فمن الإنصاف العلمي أن يُثبت في آن واحد الأصالة الإسلامية لظاهرة التصوف مع تأثره عبر الزمان والمكان بالتيارات الدينية المختلفة التي تعامل معها، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية الأخرى مثل علم الكلام والفلسفة والعلوم الطبيعية.. إلخ. ونحن نعلم مدى تأثر الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى التي تعاملت معها، وخاصة بالحضارة اليونانية وخاصة بفلسفتها التي أصبحت الفلسفة المتداولة بين المفكرين المسلمين. وعلى كل حال فيجب أن نميز هنا بين المصدر والتأثر. فالمصدر هو الأصل والتأثر هو الفرع. وفي هذا الصدد يلزم الانتباه إلى أن التأثر ليس عيباً أو نقصاً، كما قد تتصوره بعض العقلليات المتعصبة الضيقة الأفق، إنما التأثر خاصية عامة لكافة الحضارات البشرية وهو علامة حيوية لتلك الحضارات التي تتفاعل ككائنات حية متحركة وليس ككائنات جامدة متحجرة. فعلى مدى التاريخ تقابلت الحضارات البشرية وتفاعلت بعضها ببعض فتبادلت أفكارها وأعمالها، فكان هذا التبادل بلا شك من أهم العناصر لنموها وتطورها وازدهارها. فالحضارة الإسلامية أيضاً شاركت مشاركة عظيمة إيجابية فعالة مع سائر الحضارات في الحركة الحضارية الإنسانية العامة عبر التاريخ. إذن، فالتفاعل والتأثر والتبادل من العناصر التي تُثري ولا تُفقّر الحضارات البشرية، فهي عناصر مرجوة وليست مرفوضة فيها.

١. ٣: مكانة التصوف في الإسلام

وهناك سؤال آخر يُطرح في صدد التصوف الإسلامي: ما مكانته من الدين الإسلامي عينه؟ فالإجابة على هذا السؤال ترد في العديد من المؤلفات والدراسات لأهم الباحثين في هذا المجال. فهناك إجماع شبه كلي بين الدارسين للتصوف الإسلامي على اعتباره البعد الروحي من الدين الإسلامي. فقد عَوَّن الدارس المصري

الشهير، محمد مصطفى حلمي (ت ١٩٦٩م)، كتابه في التصوف بعنوان واضح الإشارة «الحياة الروحية في الإسلام»^(١٧). وهناك دارس مصري جليل آخر، هو أبو العلا عفيفي (ت ١٩٦٤م) الذي عنوان كتابه في التصوف «التصوف، الثورة الروحية في الإسلام»^(١٨). والمتصود عندهما وأمثالهما من الدارسين أن التصوف الإسلامي يمثل البعد الروحي للدين الإسلامي ومعناه العميق. فيقول أبو الوفا التفتازاني، في مدخله إلى التصوف الإسلامي: «ومن هذا يتبين لك أن التصوف في الإسلام، كعلم ديني، يختص بجانب الأخلاق والسلوك، وهو روح الإسلام»^(١٩). إذن، فإن التصوف يمثل في رأيه «روح الدين الإسلامي»، وهذا موقف صارم وجريء جداً من جانب دارس لا غبار عليه. وكذلك يجد أن الباحثة الألمانية الشهيرة، آنا ماري شيميل (Annemarie Schimmel)، عنوانت كتابها القيم في التصوف والذي يعتبر من أبرز الدراسات فيه: «الأبعاد الصوفية (mystical) في الإسلام»^(٢٠). ونحن نرى أن هذا هو الرأي الأعم والأصح حول مكانة التصوف في الإسلام، والذي يؤيده الكثير من أبرز الدارسين من العلماء المسلمين والباحثين المستشرقين، وإن لا يخلو هذا المجال ممن يعارضونه: فكل واحد يشرب من مشربه، فالروحاني يشرب من الروح، والحرفي يقف عند الحرف، ولهم حظهم في ذلك.

وينبغي هنا أن نذكر ملحوظة مهمة ترجع إلى الباحث العراقي العظيم، الأب اليسوعي بولس نوي (Paul Nwya) (ت ١٩٨٠)، بخصوص مكانة الصوفية في الإسلام. فإنه يعترف للمتصوفة بأفضال عظيمة حتى في المجال اللغوي، إذ إنهم أنشأوا بخبراتهم الذاتية وممارساتهم الحياتية لفة خاصة لهم، وهي لفة حية مليئة بمعان عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة، بعيدة عن البلاغة الشكلية السائدة لدى الكثير من الأدباء العرب. فحتم الأب نوي قوله في ذلك مُثَبِّتاً أنه: «بفضل المتصوفة وُلدت لفة جديدة في لسان العرب، ألا وهي لفة الخبرة الروحية الذاتية»^(٢١).

وأخيراً، فمهما اختلفت الآراء وتضاربت المواقف إزاء هذه الظاهرة التاريخية المهمة، أي التصوف الإسلامي، فلا أحد يمكنه إنكارها أو تجاهلها، وإلا فقد أهمل تراثاً حضارياً عظيماً من الحياة والفكر والفن قد أثري التاريخ الإسلامي ثراءً متميزاً عظيماً. إذن، فالتصوف الإسلامي يجب اعتباره آخر الأمر جزءاً أساسياً هاماً لا يتجزأ من تاريخ الإسلام وحضارته، وله فيه مكانة عالية جلية على شتى المستويات من الدين والفكر، والفن والعمل، فتلزم دراسته لكل من يهتم بالحضارة الإسلامية وتجلياتها الروحية.

الأب أ. د. جوزيبي سكاتولين

القاهرة ٢٥/١٢/٢٠٠٨

١ - ٤: التصوف في الوقت الراهن

قدم التاريخ الإسلامي العديد والعديد من الشخصيات الهامة في التصوف. وقد أسهمت هذه الشخصيات في إثراء البُعد الروحي لجوهر الدين الإسلامي، حيث أخذ هؤلاء على عاتقهم الإقبال على الدين والزهد في الدنيا وشفاء العلاقة بينهم وبين الله سبحانه وتعالى. وهكذا نشأت تلك الحركة الروحية «التصوف» وتطورت داخل الإسلام ابتداء من القرنين الأول والثاني الهجريين بحركة الزهد إذ إنه لم يكن هناك قطر من الأقطار الإسلامية خال من ممثلين لتلك الحركة (المدنية، البصرة، الكوفة، خراسان، مصر..). واستمرت هذه الحركة الروحية في التطور طوال التاريخ الإسلامي.

أما عن الوقت الحاضر، فيفرض علينا السياق الثقافي السائد في العالم الإسلامي النظر إلى التصوف الإسلامي بصورة واقعية معقولة، فعندما تُذكر كلمة «تصوف» في الأوساط الثقافية ينظر إليها بشيء من الريبة والشك فربما ربطها البعض بالتخلف والشعوذة، وربما أخرجها البعض عن دائرة الإسلام، وربما اعتبرها البعض موروثاً قديماً لا قيمة له ولا حاجة لنا إليه الآن. والغريب أن هذه النظرات قد تناست العديد من الأمور، أهمها: أنها تناست إسهام التصوف في كافة المجالات الثقافية التي قدمها المتصوفة المسلمون على مدار العصور الإسلامية، كما تناست دور التصوف في نشر الإسلام في شتى بقاع العالم. وتناست أيضاً دور التصوف المهم من الناحية الأخلاقية والروحية.

والآن ونحن نعيش في عالم أصبحت تسيطر عليه المادية المتطرفة، وظهرت فيه نماذج من التيارات الدينية المتشددة، وظهر فيه الاهتمام بالشكليات دون الجوهر؛ فليس من الغريب أن يُهمَّش التصوف وسط هذه الماديات التي أصبحت مع الأسف معيار القيم لدينا، ووسط التيارات الدينية المتطرفة التي باتت تسخر وتستغل كافة المشاعر الدينية لدى البسطاء لصالح أغراضها السياسية، والعديد من السلبيات الأخرى. في ظل هذه الظروف الصعبة يظهر لنا مدى احتياجنا إلى التصوف الإسلامي.

ويمكنني في هذا السياق التنبيه إلى عدة محاور هامة يهدف إليها التصوف، منها: محور العلاقة مع الله، ومحور العلاقة مع الإنسان، ومحور العلاقة مع الطبيعة. فبالنسبة لمحور العلاقة مع الله، فكما قال الإمام القشيري فالصوفي يهدف إلى العيش لله وبالله ومع الله، ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف يمر الصوفي بمجموعة من المحطات: الأخلاقية التي تؤدي إلى عملية الترقى الأخلاقي كي يصبح الإنسان خليفة

الله على الأرض، ثم الروحية التي يسميها الصوفية بـ «المقامات والأحوال» كالتوبة والزهد والورع والخوف والتوكل والشوق والمحبة. أما بالنسبة للمحور الثانى الذى يحدد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فقد قدم التراث الصوفى أنماطاً ونماذج رائعة تقوم على فكرة المحبة، وليس هناك دليل على ذلك أقوى من التراث العظيم الذى تركه لنا العديد من المتصوفة من أمثال الحسن البصرى، والحسين بن منصور الحلاج، وعمر بن الفارض، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومى، وغيرهم كثيرون. كما أن النزعة الصوفية بصفة عامة تسمح بإتاحة الفرصة للحوار والعيش مع الآخر، كما أنها ترفض أى نوع من التشدد الذى يؤدى إلى تعصب، وتاريخ التصوف الإسلامى يؤكد ذلك. وأما بالنسبة للمحور الثالث وهو علاقة الإنسان بالطبيعة، فقد أصبحنا نعانى اليوم من خطر يهدد النظام البيئى لكوكبنا مما يهدد وجودنا كبشر على هذا الكوكب، فأصبح الإنسان يتفنن فى تصنيع الأسلحة التى تقتل أخاه الإنسان وتؤدى إلى تدمير المخلوقات الأخرى. وكان من المدهش أن أجد نماذج من المتصوفة تدعو إلى المحبة ليس للإنسان فحسب بل لكل المخلوقات والجمادات، مما يؤدى إلى احترام وجودها واعتبارها دليلاً على قدرة الله، وعدم السير ضد القوانين الإلهية التى تحكم وتنظم سير الطبيعة. ومن المحاور الثلاثة السابقة يتضح للقارئ العزيز أهمية التصوف ليس فقط من الناحيتين النظرية والأدبية، بل ومن الناحيتين العملية والوجودية أيضاً.

١ - ٥: حول هذه الدراسة

تدور هذه الدراسة حول شخصية شبه مجهولة فى التراث الصوفى، شخصية أثرت بشكل كبير فى التصوف الإسلامى فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى على وجه التحديد وهو عبد الملك الخركوشى.

ولم نجد دراسات سابقة عن الخركوشى إلا المقالة الصغيرة التى كتبها المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى (A. J. Arberry) بعنوان: *Khargushy's Manual of Sufism* فى عام ١٩٣٨م^(٣). كما وجدنا بعض الإشارات عن الخركوشى فى سطور قليلة للغاية لدى كل من بروكلمان (K. Brockelmann) وفؤاد سيزجين (F. Sezgin) تشير إلى أهمية الخركوشى. لذلك فإن هذا الكتاب يعد من أوائل الكتب عن الخركوشى وتصوفه.

وقد نشأت فكرة هذا الكتاب عندما بدأت العمل مع الأب أ. د. جوزيبي سكاتولين فى تجميع النصوص الصوفية، وفى هذا الوقت قابلنا بمحض الصدفة كتاب تهذيب الأسرار لعبد الملك الخركوشى، وبعرض الكتاب على الأستاذة الدكتورة زينب عفيفى شاكر رئيسة

قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنوفية، نبهتنا وشجعتنا على أهمية دراسة هذه الشخصية المجهولة. وبالفعل تقدمت بخطة بحثية لدراسة الخركوشى للحصول على درجة الماجستير وأشرف على هذه الدراسة الأستاذة الدكتورة زينب عفيفى، والأستاذ الدكتور جوزيبي سكاتولين، وانتهت الدراسة فى ديسمبر ٢٠٠٧، ولكننا بعد ذلك أردنا تقديم الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشى للقارئ العربى، فأجزنا هذا الكتاب. أما عن المنهج المستخدم فى هذا الكتاب فقد اعتمدنا على عدة مناهج منها المنهج التاريخى، حيث كان من المهم البحث عن الظروف التاريخية لعصر الخركوشى، وكذلك المصادر التاريخية المرتبطة به.

والمنهج التحليلى الدلالى المعروف فى الغرب باسم (Semantic Analysis) والحقيقة أننا استفادنا من هذا المنهج بشكل كبير عن طريق الباحث اليابانى توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) فى كتابه الشهير God and Man in The Koran^(٢٣) كما أن الأب الأستاذ الدكتور جوزيبي سكاتولين (G. Scattolin) قد قام بتطبيق هذا المنهج أثناء دراسته للصوفى المعروف عمر بن الفارض ٦٣٢هـ بصفة عامة، ومقالته التى تحمل عنوان (السيمانطيقا منهج لقراءة نص صوفى)^(٢٤) بصفة خاصة. وكذلك يظهر التأثير بالمنهج الإحصائى بالإضافة إلى المنهج المقارن حيث قمنا بدراسة مقارنة لـ «تهذيب الأسرار» للخركوشى مع «كتاب اللمع» لأبى نصر السراج الطوسى، و«الرسالة القشيرية» لعبد الكريم القشيرى. وأخيراً رأينا أنه من المفيد للقارئ أن نثبت هذه الدراسة ببعض النصوص المنقولة من كل من الخركوشى والطوسى والقشيرى.

لذلك ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول، ويحتوى على أربعة فصول: الفصل الأول يقدم نبذة تاريخية عن سيرة حياة عبد الملك الخركوشى وظروف عصره؛ والفصل الثانى يقدم دراسة لطبيعة التصوف عند الخركوشى؛ والفصل الثالث يتناول تطبيق المنهج الدلالى على مفهوم المحبة لدى الخركوشى؛ أما الفصل الرابع فيحتوى على دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع والرسالة القشيرية.

القسم الثانى، يقدم نصوص صوفية للشخصيات التالية: الخركوشى (بعض التعريفات فى التصوف، الفرق بين الملامتية والصوفية، باب المحبة، المصطلحات الصوفية)، الطوسى (المصطلحات الصوفية)، القشيرى (المصطلحات الصوفية). وهنا يستطيع القارئ أن يطلع على قاموس الصوفى المتداول فى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين.

ونرجو أن تقدم هذه الدراسة المتواضعة إضافة جديدة إلى حقل الدراسات الإسلامية بصفة عامة، والدراسات الصوفية بصفة خاصة، ولا يفوتنا التقدم بأسمى آيات الشكر والتقدير إلى كل من: الأستاذة الدكتورة زينب عفيفى شاکر رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنوفية، حيث كانت أول من انتبه إلى أهمية دراسة الخرکوشى، وأول من نصحنأ بدراسته، بالإضافة إلى جهدها ونصائحها طوال فترة إعداد هذه الكتاب، المفكر الكبير الأستاذ الدكتور عاطف العراقي لما أبداء من ملاحظات قيمة أثرت هذه الدراسة، الأستاذ الدكتور أحمد الجزار عميد كلية الآداب بجامعة المنيا لما أبداء من تعليقات تجاه هذه الدراسة، مكتبة الآباء الدومينكان بالقاهرة، والآباء الكومبنيان بالقاهرة، جمعية المكنز الإسلامى بالقاهرة، الباحثة اليابانية هاتسوكى إيوشىما حيث أحضرت لنا صورة من مخطوط تهذيب الأسرار من برلين، الدكتور الإيطالى جوزيبى تشيتشيرى، الدكتور السلوفاكى إيمانويل بيسكا، والأستاذ عبد الله درويش لمراجعته اللغوية للدراسة، والأستاذ أحمد فتحى لمساعدته فى تهيئة هذه الدراسة للنشر.

الباحث/ أحمد حسن

القاهرة ٢٥ / ١٢ / ٢٠٠٨

هوامش المقدمة

- (١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص.٨.
- (٢) المرجع السابق، ص.٢٨ - ٢٩.
- (٣) عبد الملك الخركوشي، تهذيب الأسرار، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٩، ص.٣٦، ٣٧.
- (٤) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠م، ج٢، ص.١٣٦.
- (٥) محمد علي حمد، حقيقة التصوف وكرامات الأولياء، مطبعة جامعة الخرطوم، الخرطوم، ١٩٧٩، ص.٧.
- (٦) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ج١، ص.٤.
- (٧) راجع نص الحديث: البخاري، بدء الخلق، ٨، تفسير ٢٢، توحيد ٢٥، ومسلم، الإيمان ٢١٢، الجنة ٢ - ٥؛ والترمذي، تفسير ٢٢، ٥٦؛ وابن ماجه، الزهد ٣٩؛ وابن حنبل، المسند ٥ / ٢٢٤ ولهذا الحديث ما يقابله في الكتاب المقدس من آيات. انظر إلى رسالة القديس يولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ٩/٢، وسفر أشعيا النبي ٢/٦٤، وسفر إرميا النبي ١٦/٣.
- (٨) ذكره الغزالي في [إحياء علوم الدين، ج ٥، ص. ١٩٥. المقصد الأسنى، تحقيق فضله شجاعه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص. ١٥. إلا أنه لم يرد في المصنفات الرسمية للأحاديث.
- (٩) التفتازاني، مدخل، ص. ٢٥ - ٣٧؛ أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٦، ص. ١١ - ١٧.
- (10) Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Cerf, 1999 (led. Gauthner, 1922; Vrin, 1954).
- (11) Reynold Alleyne Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, University Press, Cambridge, 1989 (led. 1921); The Mystics of Islam, Arkana, London, 1989 (Routledge and Paul Kegan, London, 1975; led. 1914).
- (12) Arthur John Arberry, Sufism An Account of the Mystics of Islam, Allen & Unwin, London, 1950.
- (13) Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina, Chapel Hill (North Carolina), 1975.
- وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، سبق ذكره.
- (14) Alexander Knysh, Islamic Mysticism - A Short History, Brill, Leiden, 2000.
- (١٥) التفتازاني، مدخل، ص.٢٩ - ٣٠.
- (١٦) المرجع السابق، ص.٣٧ - ٥٥.
- (١٧) محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، ط٢.
- (١٨) أبو الملا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٣.
- (١٩) التفتازاني، مدخل، ص.٧.
- (٢٠) شميل، الأبعاد الصوفية، سبق ذكره.
- (21) Paul Nwya, Exegèse coranique et langage mystique, Dar al-Machreq, Beirut, 1970, p. 4.
- (22) A. J. Arberry, Khargushy's Manual of Sufism, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol 9, no. 2, 1938. p. 345.
- (23) Toshihiko, Iutsu God and Man in The Koran, The KEIO Institute of Cultural, Tokyo, 1964.
- (24) جوزيبي سكاتولي، السيمانتيقا منوح لقراءة نص صوفي، مجلة المؤتمر الدولي الثاني بعنوان «المستشرقون

القسم الأول

الدراسة

الفصل الأول

الحر كوشى وظروف عصره

١- عبد الملك الخركوشى ومؤلفاته

هو أبو سعد عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الواعظ، عرف بالخركوشى نسبة إلى خركوش بمدينة نيسابور حيث ولد بها وإليها عاد فى أواخر حياته^(١) ولم يذكر أحد من الذين ترجموا للخركوشى تاريخ ولادته، إلا أنهم اختلفوا حول تاريخ وفاته فبعضهم ذكر أنه توفى عام ٤٠٦ هـ / ١٠١٥ م، والبعض الآخر ٤٠٧ هـ / ١٠١٦ م، وترجح أغلب المصادر التاريخ الأول.

أما بالنسبة لحياة الخركوشى فليس لدينا الكثير من المعلومات عن حياته سوى بعض الشذرات البسيطة الواردة فى كتب الطبقات والتراجم، فتشير بعض المصادر التاريخية أن الخركوشى ذهب إلى بغداد وهو فى طريقه للحج سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة، وخرج إلى مكة وأقام بها مجاوزاً، وكان ثقة صالحاً ورعاً زاهداً^(٢).

أما الذهبى فيقول عنه: «قال الحاكم: أقول إنى لم أر أجمع منه علماً وزهداً، وتواضعاً وإرشاداً إلى الله وإلى الزهد، زداه الله توفيقاً. وقال الخطيب: كان ممن وضع له القبول فى الأرض، وكان الفقراء فى مجلسه كالأمراء، وكان يعمل القلانس، ويأكل من كسبه، بنى مدرسة وداراً للمرضى، ووقف الأوقاف، وله خزانة كتب موقوفة»^(٣).

وهناك العديد من المصادر الأخرى التى تحمل نفس المعنى. وتؤكد لنا معظم المصادر اهتمام الخركوشى ببناء الدروب والطرق ودور المرضى ودور الفقراء والمدارس والمكتبات لطلاب العلم.

ومن الواضح أيضاً من النصين السابقين أن الخركوشى لم يكن ممن يوصفون بالعزلة والهروب من المجتمع، بل كان من الذين يشاركون فى حل مشاكل المجتمع عن طريق تقديم الخدمات والمساعدات للفقراء المحتاجين من دور المرضى ومدارس ومكتبات.

وليس لدينا المعلومات التاريخية التي نعرفنا على يد من تتلمذ الخركوشي في التصوف والعلوم الأخرى التي كتب فيها. وقد يكون هذا أمراً غريباً علينا، لكن هذا الأمر كثيراً ما يقابل الباحثين الذين يهتمون بدراسة التصوف الإسلامي في القرن الرابع الهجري. فحينما قام المستشرق الإنجليزي نيكلسون (Nicholson) بدراسة أبي نصر السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨هـ، قابلته نفس المشكلة مما دعاه للقول: «ومن العجب أن يغفل مؤلفو التصوف القديم شأنه، فلم يؤلفوا عنه أسفاراً تحوى لنا تاريخه وتراجمه وأحواله، مع أنه كان فريد عصره، راسخ القدم في علوم القوم... وكنت أتمنى لو سبق وجودي إلى عصره لأترسم خطاه»^(١).

وربما كانت العزلة وعدم التفاخر بالنفس والبساطة في الحياة؛ وهى من شئون أكثر الصوفية ضمن الأسباب التي حالت دون معرفة مناقبهم. والحقيقة أن عدم توفر المعلومات التاريخية عن حياة الخركوشي يعنى أن الفرصة الوحيدة لمعرفته وفهمه لن تأتى إلا عن طريق قراءة نصوصه.

مؤلفاته:

١. كتاب تهذيب الأسرار: يوجد عدة نسخ مخطوطة لهذا الكتاب في المكتبة الملكية في برلين تحت رقم (٢٨١٩ - ٢٩٠ ورقية) ومنه مختصر رقم (٢٨٢٠ - من ٨٣. ١٠٠ مجاميع) ورقم (١١٥٧ - ٢٢١ ورقية) ورقم (٢٨٠ - ٢٩٢ ورقية)^(٢) ونسخة أخرى في المجمع الثقافى بمدينة أبو ظبى بالإمارات العربية المتحدة تحت رقم (خ ١١٦٣)^(٣) وقد قام بسام بارود بتحقيقها لكنه لم يقم بمقابلة هذه النسخة بنسخة برلين. وينقسم كتاب تهذيب الأسرار إلى اثني عشر قسماً:

القسم الأول: يشمل معنى التصوف، الفرق بين الصوفية والملاطية، المعرفة، المحبة.

القسم الثانى: الشوق، القرب، الأنس، المشاهدة، اليقين، التوبة، المراقبة، الورع.

القسم الثالث: الزهد، الصبر، الرضا، التوكل، الخوف، الرجاء، الفقر، الفنى.

القسم الرابع: الجوع، الإخلاص، الصدق، العبودية، مستنبطات الصوفية من القرآن والسنة.

القسم الخامس: الآداب وحسن الخلق، ذكر الخلفاء الراشدين، العبادات كالصلاة والزكاة والحج والعمرة.

القسم السادس: آداب الفقر، السخاء، المواساة، الإيثار، الضيافة، ذكر الكسب والاختلاف فيه بين أهل العراق وخراسان.

القسم السابع: الوحدة، الانفراد، الإشارة، الفراسة، السماع، الوجد.
القسم الثامن: الهواتف، الكرامات، الفرق بين الكرامة والمعجزة، الجمع، التفرقة،
القبض، البسط، الفناء، البقاء.

القسم التاسع: الخواطر، ووصايا بعض الصوفية وآدابهم المأثورة.
القسم العاشر: الألفاظ المتداولة فيما بين الصوفية مما له أصل في الكتاب والسنة،
وشرح أكثر تفصيلاً للعبادات.

القسم الحادى عشر: شرح مفصل للصلاة، التهجد، قيام الليل، الترتيل، الدعاء.
القسم الثانى عشر: أحوال الصوفية عند مفارقة الدنيا، ورؤيا أهل الصفة.

وتتضمن هذه الأقسام عرضاً للتصوف فى سبعين باباً. والأمر المهم أن هناك خللاً
فى ترتيب هذه الأجزاء السابقة؛ فلو تتبعنا كل جزء من هذه الأجزاء لوجدنا اتساقاً فى
بنية الجزء الواحد منفرد عن الأجزاء الأخرى. لكن المشكلة تكمن فى ترتيب هذه
الأجزاء.

ويعد كتاب تهذيب الأسرار أول كتب الخركوشى فى التصوف حيث يقول فى مقدمته
لهذا الكتاب: «أما بعد، فإن شيخاً من أرباب هذه القصة التمس منى أن أخرج له صدىراً
من مذهب أهل التصوف، واختلافهم فى حقيقة هذا الاسم، وآدابهم، وسيرهم، وأقوالهم
وأفعالهم.... فلم يتقدر لى ذلك، إلى أن توفى الله تعالى ذلك الشيخ، وكانت مسألته
تصحبنى، فلما جددت العزيمة لإنشاء ذلك حكى لى بعض أصحابى أنه رأى ذلك الشيخ
فى منامه فى أجمل هيئة وأحسن زى فزادنى رؤياه رغبة فى ذلك»^(٧). ويدل النص
السابق على أن تهذيب الأسرار هو كتابه الأول فى التصوف. ويعد كتاب تهذيب الأسرار
من أهم الأعمال المنسوبة للخركوشى على الإطلاق رغم عدم شهرته وسط المصنفات
الصوفية على مر العصور، وهذا يفتح الباب أمامنا للتساؤل عن سبب عدم شهرة هذا
الكتاب؟ ولعل الإجابة تكمن فى السطور التالية: حيث إن هذا الكتاب لم ينسخ بقلم
الخركوشى ولكن عن طريق تلميذه أبى عبد الله الشيرازى المقتول سنة ٤٣٩هـ/ ١٠٧٤م.
وقد قام الشيرازى بمحاولة تدبير انقلاب سياسى ضد حاكم أذربيجان مما جعل
السلطة السياسية تصفه بالكذب والشعوذة وتحرق كتبه والكتب التى قام بنسخها بعد
فشل انقلابه السياسى، ليس هذا فحسب بل أدى ذلك إلى مقتله^(٨) وقد يكون هذا هو
أحد الأسباب التى أدت إلى عدم شهرة كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى. وأيضاً قد
يكون هناك سبب آخر، فربما اعتقد البعض أن هذا الكتاب مسروق من كتاب اللع
للسراج الطوسى، حيث يظهر لنا من خلال النظرة الأولى للكتابين أن هناك تشابه كبير.

قد يعطى للبعض الحق في الحكم بشكل متسرع بأن أحدهما مأخوذ من الآخر. كذلك هناك أمر مهم يسترعى الانتباه؛ وهو أن القرن الرابع يحتوى على العديد من الشخصيات الصوفية التي مازالت مجهولة حتى وقتنا الحالي، ومازالت أغلب أعمالهم (مخطوطات) على أرفف المكتبات شرقاً وغرباً. والدليل على ذلك سنراه حينما نتناول الشخصيات الصوفية المعاصرة للخركوشى.

٢. كتاب البشارة والندارة: يعد هذا الكتاب الأكثر شهرة للخركوشى رغم أنه غير منشور، لكنه مخطوط في العديد من المكتبات في الشرق والغرب. فيوجد منه نسخة في مكتبة ليدن تحت رقم (٤٢٦٦) ونسخة أخرى في المتحف البريطاني تحت رقم (ثالث ٤١) ونسخة أخرى في مكتبة الفاتيكان (ثالث ١٣٠٤: ٢) وكذلك هناك عدة نسخ منه في فاس، وأيا صوفيا، ويهتم هذا الكتاب بتفسير الأحلام^(٩).

٣. كتاب سير الزهاد والعباد^(١٠): وقد أشار إليه كل من السمعاني والزركلى ولم يشر إليه بروكلمان (Broekelman)، وسيزجين، ولم يذكر أحد حتى وقتنا الحالي مكان هذا الكتاب سواء كان مخطوطاً أو مطبوعاً وأغلب الظن أنه مفقود أو تم تصنيفه بشكل غير صحيح في إحدى المكتبات، ورغم عدم إمكانية الحصول على نسخة من هذا الكتاب إلا أن له أهمية كبيرة وذلك لأنه يأتى بعد كتاب تهذيب الأسرار، فربما وجدنا في هذا الكتاب تطويراً لبعض أفكار الخركوشى وآرائه في التصوف.

٤. كتاب الزهد^(١١): ولم يذكر أحد مكانه سواء كان مخطوطاً أو مطبوعاً.

٥. كتاب دلائل النبوة^(١٢): ولم يذكر أحد مكانه سواء كان مخطوطاً أو مطبوعاً.

٦. كتاب شرف المصطفى: ويتكون من ثمانية أجزاء، ويوجد عدة نسخ لهذا الكتاب مخطوطة في العديد من المكتبات منها: نسخته بمكتبة برلين تحت رقم (٩٥٧١) ونسخة أخرى بمكتبة توبنجن، ونسخة أخرى بالمتحف البريطانى (الملحق ٥٠٩) ونسخة أخرى بالمكتبة السابقة (شرقية ٢٠١٤)، وله ترجمة فارسية، توجد في مخطوطة في: ولى الدين (٨٨٨)^(١٣).

٧. كتاب تفسير القرآن^(١٤): ولم يذكر أحد مكانه سواء كان مخطوطاً أو مطبوعاً.

٢. الظروف السياسية والاجتماعية في عصر الخركوشى

أولاً. الشكل السياسى «البويهيون في فارس والعراق»:

ظهر بنى بويه في عالم التاريخ في أوائل القرن الرابع الهجرى من خلال ذلك الغموض الذى اكتنف تاريخهم قبل ذلك، وقد نقل إلينا مترجمو حياتهم أقوالاً مختلفة

عن أسلافهم، وأن سلسلة نسب هذه الأسرة مسألة يحوطها الشك، شأن الملوك والأمراء الذين تظهر عظمتهم مرة واحدة^(١٥) ففى هذه الأثناء نشأت فى شرق الدولة الإسلامية، وبين جمهرة من الحكام الصغار، أسرة جديدة كتب لها أن تمثل دوراً رئيسياً فى السياسة الإسلامية^(١٦)

وكانت الأحوال فى بغداد قد انتهت، فى الوقت نفسه إلى غاية من الفوضى يسرت عليهم التدخل؛ ذلك أن المتقى (ت ٩٤٤م) الذى تولى الخلافة بعد الراضى، كان مجرد العوبة فى أيدي القواد المتنافسين على السلطة، من جهة وفى أيدي الحمدانيين من جهة ثانية، حتى إذا حاول الدخول فى مفاوضات مع إخشيد مصر اعتقله توزون الأمير التركى وسمل عينيه. ولم يكن ابنه المستكفى أحسن منه حالاً، وأكثر سلطاناً، فلما عجز الأمراء المسيطرون عليه عن إرضاء الجند المطالبين بدفع أرزاقهم، وعجزوا عن القضاء على شبح المجاعة التى كانت تهدد العراق بالخطر رأى من الخير أن يرحب بأحمد بن بويه منقذاً ومخلصاً، وكان يزحف بجيوشه من كرمان فى اتجاه الغرب، واستولى أحمد على واسط بعد معركة نشبت بينه وبين البريدى والأمير توزون^(١٧).

وفى سنة ٩٤٥م دخل بغداد ظافراً فقلده الخليفة إمرة الأمراء وشرفه بلقب «معز الدولة» ومهما يكن من شئ، فلم تكن تنقضى فترة وجيزة حتى أورد المستكفى موارد أسلافه، بسبب اتصاله بأعداء البويهيين، ثم جاء من بعده المطيع (٩٤٦ - ٩٧٤م) والطائع (٩٧٤ - ٩٩١م) والقادر (٩٩١ - ١٠٠٣م) فما زادوا على أن كانوا مجرد صنائع للبويهيين يجرون عليهم الرواتب^(١٨).

والواقع أنه لم يبق لهم من السلطة إلا مظاهرها كالسكة والخطبة، أما البويهيون الذين تسلطوا على الخلفاء واستبدوا بهم فأقاموا فى بغداد حيث أنشأوا «دار المملكة» فترة، وفى شيراز عاصمتهم فترة أخرى^(١٩)، وقد وصف البيرونى موقف الخلفاء العباسيين من سلاطين بنى بويه فى هذه العبارة فقال: «وإن الدولة والملك قد انتقل فى آخر أيام المتقى وأول أيام المستكفى من آل العباس إلى آل بويه. والذى بقى فى أيدي الدولة العباسية إنما هو أمر دينى اعتقادى لا ملك دنياوى. فالقائم من ولد العباس الآن (يعنى فى عهد البيرونى المتوفى عام ٤٤٠ هـ) هو رئيس الإسلام لا ملك»^(٢٠)، ولم يقف نفوذ البويهيين عند هذا الحد، فنرى الخليفة المستكفى يلقب البويهيين بألقاب مختلفة (معز الدولة، عماد الدولة، ركن الدولة، وغيرها من الألقاب)، ويأمر بذكر أسمائهم فى الخطبة ونقشها على الطرق.

ثانيًا - انتشار المؤامرات والفتن:

وننتاج طبيعي لكافة الأوضاع السابقة أن ينتشر في عصر الخركوشى الفتن والمؤامرات. وقد أخذت في الانتشار على نمطين واضحين، النمط الأول: كان الخلفاء المحرك الأول لتلك المؤامرات ليس ذلك فحسب بل كفلوا بأنفسهم القيام بدور جند الخلافة العباسية في تنفيذ تلك المؤامرات حيث كان الخليفة فيها هو المؤلف والمخرج في آن واحد. فالسفاح والمنصور والمهدى والرشيد نماذج حية لهذا النمط، والنمط الثاني: اتخذ شكلا أخطر في التنفيذ فلم يدع الخليفة حيلة أو وسيلة إلا وسلكها، وبعد ذلك يجد الخليفة نفسه أمام جيش من الأعوان والخدم وبطانة السوء فيعجز عن الوقوف أمام نفوذ هؤلاء ويجد نفسه مأمورًا بعد أن كان أمرًا ناهيًا، فيصبح في هذه الحالة أداة طيعة ينفذ ما يؤمر به دون تردد أو تزمير^(٣١).

هذه هي الأوضاع السياسية الحاكمة لمجريات الأمور في عصر الخركوشى. ولنا أن نستببط تأثير تلك الأمور على البيئة الثقافية والعلمية وقتها، ليس هذا فحسب بل مدى تأثيرها وعلاقتها بالتصوف بصفة خاصة. فليس من الغريب أن يكون القرن الرابع الهجرى من أبرز القرون التي شهدت كبار مصنفى التصوف الإسلامى، وسنذكر ذلك لاحقًا في نهاية هذا الفصل بشكل أكثر تفصيلًا.

ثالثًا - الظروف الاجتماعية في عصر الخركوشى:

تختلف البنية التركيبية لطبقات المجتمع الإسلامى من عصر لعصر، ومن مكان لآخر في العصر الواحد، من حيث القيم والمفاهيم والعادات الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع، وكذلك التقسيم الطبقي لكل مجتمع، ودور كل طبقة وعلاقتها بالطبقات الأخرى. فالانقسام الطبقي بين الطبقات لدرجة الانفصال التام يعرض المجتمع لحظر التفكك والتنازع، بل للحروب الأهلية في بعض الأحيان. ومن هنا تكمن أهمية محاولة معرفة طبقات المجتمع في عصر الخركوشى، خصوصًا وأن الخركوشى كما ذكرنا كان له بعض الإسهامات الاجتماعية كبناء المستشفيات والطرق والمكتبات والمدارس.

أما عن طبقات المجتمع في عصره فقد انقسم المجتمع في العصر العباسى الثانى إلى ثلاث طبقات أساسية: طبقة عليا تشتمل على الخلفاء والوزراء والقواد والولاة ومن يلحق بهم من الأمراء وكبار رجال الدولة وأصحاب الإقطاع من الأعيان. وطبقة وسطى تشتمل على رجال الجيش وموظفى الدواوين والتجار والصناع الممتازين، ثم طبقة دنيا تشتمل على العامة من الزّراع وأصحاب الحرف الصغيرة والخدم والرقيق، ويأتى في

إثر هذه الطبقات أهل الذمة^(٢٢) وكانت الطبقة الأولى غارقة فى النعيم، متمتعة بالنفوذ والسيادة والثراء وسكن القصور التى تفننوا فى تشيدها وزخرفتها بالنقوش والإبداع فى كسوتها بالرخام والفسيفساء والزجاج الملون^(٢٣) لذا ليس بغير أن تغدو قصور طبقة الحكام محورا لكثير من القصص التى امتزج فيها الخيال بالحقيقة^(٢٤).

وكان هناك ما يمكن أن نطلق عليهم أيضا طبقة العلماء، وكان لهم دور اجتماعى مهم فى معظم الأحيان عن طريق بث المثل الدينية والخلقية والاجتماعية بين أفراد المجتمع^(٢٥)، إلا أن المصادر التاريخية تؤكد لنا أن هذه الطبقة كان يظهر لها تأثير سياسى على المجتمع بين الحين والآخر، بشكل مباشر أو غير مباشر، فكثيرا ما كانت تؤيد وجهات نظر الحكام، وأحيانا حاربتهم وحرضت العامة ضدها، ولكن فى جميع الأحوال حظيت هذه الفئة باحترام الناس^(٢٦)، وما يهمنا الآن هو الانتباه لمدى التفكك الطبقي الموجود فى ذلك العصر، حيث إن الطبقة العليا غارقة فى النعيم، والطبقة الدنيا غارقة من الفقر، وطبقة العلماء والصوفية يمكن اعتبارهم صمام الأمان الأخلاقى للمجتمع آنذاك.

٣. التصوف فى عصر الخركوشى

تمهيد:

يعد القرن الرابع الهجرى والذى عاش فيه الخركوشى من أزهى العصور التى شهدت تطورا وانتشارا غير مسبوق للتصوف. فقد انتشر التصوف فى كافة أنحاء البلاد الإسلامية: من المشرق إلى المغرب، وظهر بشكل ملحوظ فى نيسابور وشيراز وبغداد والعديد من المدن الأخرى^(٢٧).

وقد اهتم المتصوفة فى عصر الخركوشى بمحاولة التوفيق بين التصوف وخصومه (من الفقهاء)^(٢٨)، وقد ظهر ذلك واضحا فى العديد من المصنفات الصوفية للقرن الرابع الهجرى مثل: كتاب الملع، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، والعديد من المصادر الأخرى.

كذلك اهتم معاصرو الخركوشى بنظرية المقامات والأحوال، وقد تكلم عنها أغلب صوفية القرن الرابع مثل الطوسى، المكى، الكلادى، الخركوشى، السلمى. وربما قد يكون التصوف وقتها قد تأثر بروحانية الزهاد والمتصوفة من الرهبان الشرقيين؛ ونقل ذلك وفى ذهننا كتاب «السلم إلى الجنة» (Ladder To Paradise) الذى ألفه القديس يوحنا قليمافوس (St. John Climacus) وقد اتخذت هذه النظرية خلال قرون من التجربة صورة ثابتة لا تكاد تتغير^(٢٩).

ونضيف إلى هذا أن الفلسفة الإسلامية قد سادتها نزعة صوفية تقوم على أساس عقلى، بمعنى أن يعتمد التصوف أولاً على الدراسة والتأمل العقلى قبل محاربة الجسد وشهواته، والحرمان من متع الدنيا ومباهجها، فطهارة النفس لا تتحقق عن طريق الجسم وأعماله البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً، وبها تتحقق أعظم سعادة ممكنة، وهذه هي الخير المطلق وغاية الغايات، ومنتهى الرفعة الإنسانية، وجنة الواصلين، ويمكن ملاحظة هذه النزعة لدى أبى نصر محمد الفارابى (ت ٣٢٩هـ) حيث إن نظريته الصوفية تقوم على أساس عقلى تصعد من خلاله إلى عالم الشهادة الحقيقية والنور والبهجة^(٢٠). وهذه هي نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى واعتقها الفلاسفة اللاحقون، وقد لعبت دوراً مهماً لدى فلاسفة الأندلس بوجه خاص، وهى ضرب من التصوف النظرى الذى يقوم على البحث والدراسة، يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم^(٢١). وقد تأثر بهذه النزعة الفيلسوف الشهير ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وظهرت واضحة فى كتابه الإشارات والتبہيات، وظل تأثير هذه النزعة لفترة طويلة من الزمان^(٢٢).

صفوة القول يمكننا اعتبار أن القرن الرابع الهجرى (عصر الخركوشى) يعد بحق العصر الذهبى للتصوف الإسلامى، فقد تأسست فيه مذاهب التصوف، وكثر شيوخه، بل انتشرت فيه أيضاً الطرق الصوفية، وفيها بدأ يلتفت المريدون حول شيخ يرشدهم فى سلوك الطريق إلى الله^(٢٣).

ليس هذا فحسب بل إن القرن الرابع كان أهم نقطة فاصلة فى تاريخ التشريع الإسلامى أيضاً، فقد توقف فى هذا القرن التكوين المستقل للتشريع الإسلامى المبني على الاجتهاد المطلق وعلى الحكم بالرأى فى فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار فى التشريع واعتبر العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا فى المسائل الصغيرة^(٢٤)، وفى هذا القرن أيضاً زاد التعصب لأفكار واتجاهات معينة، وليس أدل على ذلك مما حدث مع جرير الطبرى^(٢٥)، كذلك شهد هذا القرن فى نهايته انتشاراً أوسع لمذهب الإمام الشافعى.

أولاً - سمات وملامح التصوف فى القرن الرابع الهجرى:

١- التمييز بين التصوف والفقه على أساس منهجى: فقد أصبح فى هذا العصر، التمييز بين الفقه والتصوف من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، ويصف لنا الدكتور أبو الوفا التفزازى المقابلة بين علمى الفقه والتصوف بالإستشهاد بقول ابن خلدون «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصص بالفقه وأهل الفتيا، وهو الأحكام العامة

فى العبادات والعبادات والمعاملات، وصنف مخصص بالقوم (يقصد الصوفية) فى القيام بهذه المجاهدة، والكلام فى الأذواق والمواجد العارضة فى طريقها وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التى تدور بينهم فى ذلك»^(٣٦). ولتأكيد هذه السمة نجد العديد من الصوفية يفرقون فى مصنفاتهم الصوفية بين علم الباطن، وعلم الظاهر، أو الشريعة والحقيقة؛ فنجد على سبيل المثال عند أبى نصر السراج الطوسى الفرق بين علم الباطن، وعلم الحقيقة^(٣٧). كذلك نجد التفرقة بين الصوفية والفقهاء فى كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» لأبى بكر الكلاباذى عن طريق تحديد معنى التصوف، ورجال الصوفية، وفيمن نشر علومهم كتباً ورسائل، وفيمن صنف فى المعاملات، فقد خصص الكلاباذى فى الخمسة أبواب الأولى من كتابه تحديداً دقيقاً يفرق بين ما هو تصوف، وما هو غير ذلك^(٣٨).

ومن الملاحظ أيضاً أن معظم المصنفات الصوفية فى هذه المرحلة كانت تبدأ بتعريف التصوف، ولماذا سميت الصوفية بهذا الاسم، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد كلا من الكلاباذى فى كتاب التعرف، والطوسى فى كتاب اللع ، والخركوشى فى كتاب تهذيب الأسرار، يبدؤون بتعريف التصوف والصوفية وسبب تسمية الصوفية بهذا الاسم.

٢. الربط بين التصوف والقرآن والسنة بصورة واضحة: نلاحظ فى القرن الرابع أن معظم المصنفات الصوفية كان تربط التصوف بالقرآن والسنة بصورة واضحة، فالحقيقة لدى صوفية القرن الرابع الهجرى جاءت مرتبطة بالشريعة. ونرى أن هذا الأمر نتيجة طبيعية للدفاع عن التصوف، حيث شاع الهجوم عليه بشكل كبير خصوصاً بعد مقتل الحسين بن منصور الحلاج سنة ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م، لذلك رأى الصوفية أهمية توضيح للعامة أن التصوف مرتبط بالكتاب والسنة. ليس هذا فحسب، فبشكل عملى استند صوفية هذه الفترة بشكل كبير إلى الكتاب والسنة، فمن الملاحظ أن كثيراً من المصنفات الصوفية فى القرن الرابع الهجرى، كانت تبدأ كتابة الكتب، والفصول، والأبواب، بالآيات القرآنية تتبعها الأحاديث النبوية تتبعها أقوال الخلفاء الراشدين والصحابة. ومن هنا نرى أن صوفية هذا القرن استندوا بشكل كبير فى أثناء شرحهم للتصوف على الكتاب والسنة. ومن الملاحظ أيضاً على صوفية ذلك العصر أنهم لم ينكروا على الحلاج والبسطامى تصوفهم، بل حاولوا التماس الأعذار لهما، كذلك استشهدوا كثيراً بأقوالهما، فنجد الخركوشى على سبيل المثال كثيراً ما يستشهد بأبى يزيد البسطامى والحسين بن منصور الحلاج فى بعض المسائل وسيوضح ذلك أكثر فى الفصل القادم.

٣. الاهتمام بالجانب الأخلاقي: نلاحظ في هذا القرن أيضاً ارتباطاً بالتصوف بالجانب الأخلاقي، وكما يقول الدكتور التفتازاني: «إن شئت قلت: مبحث الأخلاق عند الصوفية وقتئذ كان قائماً على أساس تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقها الذميمة، والتكامل الخلقى بإحلال الأخلاق المحمودة محل الأخلاق الذميمة»^(٢٩). ولتأكيد ذلك نلاحظ كثرة حديثهم في مصنفات القرن الرابع الهجري عن المجاهدة، والتوبة، والصبر، والرضا، والتوكل، والخوف، والرجاء، والمحبة. وغير ذلك من الموضوعات المرتبطة بالبعد الأخلاقي.

٤. الرمزية في التعبير: من أبرز ما يميز تصوف القرنين الثالث والرابع الهجريين اصطناع أصحابه لأسلوب الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف، وأصبح للصوفية لغة اصطلاحية خاصة^(٣٠)، ونرى أن الرمزية في التعبير وبداية ظهور المصطلحات الصوفية قد نشأت في القرن الثالث الهجري، لكنها تطورت وبشكل ملحوظ في القرن الرابع الهجري، وذلك ما دعى نيكلسون إلى القول: «وضع صوفية القرنين الثالث والرابع نظاماً كاملاً في التصوف من ناحيتيه النظرية والعملية»^(٣١). كذلك فمن الملاحظ في المصنفات الصوفية في القرن الرابع الهجري الإفراط في تعريف وشرح المصطلحات الصوفية، حتى إن كثيراً من الصوفية قد خصص فصولاً وأبواباً خاصة بالمصطلحات الصوفية. وسنرى أن الخركوشي قد خصص جزءاً كبيراً من كتابه تهذيب الأسرار للمصطلحات الصوفية.

كذلك حاول بعض صوفية القرن الرابع الإشارة إلى معنى الرمز، فتجد الطوسي مثلاً يقول: «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا تظفر به إلا أهله... (وهي معنى آخر) الرمز عند الصوفية الإشارة في مقابل العبارة، فالإشارة عندهم ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطافته»^(٣٢). ويشرح الدكتور التفتازاني هذا النص فيقول: «معنى ذلك أن عبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان: أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق، وهو المعنى الخفي، ولذلك قال بعضهم: إذا نطقوا أعجزكم مرمى رموزهم وإن سكتوا هبتهات منك اتصاله»^(٣٣).

٥. ملامح الصوفية في القرن الرابع الهجري: تواجد في عصر الخركوشي «جماعة مشهورة تسمى (الكرامية)^(٣٤) يلبسون رداء من الصوف وفوطة مُدلاة على رؤوسهم تحيط بقلنسوة طويلة، ثم لبسوا فيما بعد اللون الأزرق، لأنه يلائم حال قوم فقراء جوالين في البلاد، كذلك لأن الفوطة كانت آنذاك لباس الرأس عند الحزن»^(٣٥)، ولم يكن للصوفية خوانق في ذلك الوقت وكل ما كان لهم بيوت صغيرة للذكر في ظاهر المدن

سموها «رياضات»، ولكن يظهر لنا أنه كان يعيش في هذه البيوت المنعزلة بعض العباد في ذلك العصر، فيحكى أن بعضهم لما كبر سنه فصعب عليه الذهاب إلى الجامع، فبنى له الرباط المقابل لجامع المنصور^(٤٦). وكان للأغاني شأن كبير في طقوس الصوفية آنذاك، وفي ذلك يقول الجاحظ: «ومن تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرابيا ويكون الداعي إلى الله صوفيا»^(٤٧).

ثانياً - أبرز رموز التصوف في القرن الرابع الهجري (المعاصرين للخركوشى):

احتوى القرن الرابع الهجري على كثير من الصوفية الذين أثروا التصوف بالكتابات القيمة التي أثرت في تشكيل التصوف الإسلامى من الناحية النظرية والعملية بوجه عام، وعلى الخرکوشى بوجه خاص. لكن مع العلم بأن كثيراً من التراث الصوفى الخاص بالقرن الرابع الهجرى مازال مجهولاً لنا حتى اليوم، والكثير منه مازال بين ثنايا المخطوطات فى مكتبات العالم شرقاً وغرباً، وسيظهر ذلك جلياً مع ذكرنا لأبرز رموز التصوف المعاصرين للخرکوشى.

١. الخَلْدِي المتوفى ٣٤٨هـ^(٤٨): هو أبو محمد جعفر بن محمد الخلدی الخواص، تتلمذ على يد أبى الحسن النورى، والجنيد البغدادي، وامتاز بأنه كان قصاصاً راوية، أبرز مؤلفاته: (حكايات المشايخ - الفوائد والزهد والرفائق - محنة الشافعى أبى عبد الله محمد بن إدريس - رسالة فى التصوف)^(٤٩)، ولم أرَ أى تحقيق لأى عمل من هذه الأعمال.

٢. النَفَرَى المتوفى ٣٥٤هـ أو بعد سنة ٣٦٦هـ: اختلف الباحثون حوله اسمه فمنهم من ذهب إلى أنه محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، ومنهم من ذهب إلى أنه أبى عبد الله محمد بن عبد الله النفري، مع العلم بأن الثانى هو حفيد الأول كذلك اختلفوا حول كتابه «المواقف والمخاطبات»، فيعتقد البعض أن حفيده محمد بن عبد الجبار هو الذى قام بتجميع وترتيب شذرات كتاب جده، أثناء حياته وبعد وفاته، دون اهتمام بترتيبها التاريخى. على أية حال ليس لدينا الكثير من المعلومات عن حياته ولكنه له إسهام أصيل فى التصوف، مؤلفاته: (المواقف والمخاطبات - مجموعة الأخبار والزيادات - مقالة فى القلب)^(٥٠). ويوصف النفري بأنه شديد الرمزية والتعمق والتعقيد والفموض بشكل يجعل فهمه مشكلة مستعصية على كثير من الباحثين. وربما كان ذلك سبب عدم شهرته فى البيئات الصوفية اللاحقة له، وقد حقق المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى Arberry كتابه المشهور «المواقف والمخاطبات»^(٥١).

٣. أبو عبد الله الرُّوذَبَارِيُّ المتوفى ٣٦٩هـ^(٥٧): هو أبو عبد الله أحمد بن عطاء بن أحمد الروذباري، أحد الصوفية المرموقين في عصره. مؤلفاته: (كتاب الخلع - كتاب أدب الفقير - الوصية - آمالي) وما زالت هذه الأعمال غير محققة.

٤. ابن الخفيف المتوفى ٣٧١هـ^(٥٨): هو أبو عبد الله محمد بن الخفيف بن إسفكشاد الضبي الشيرازي، سمع دروس الأشعري وأخذ عنه تعاليم العقيدة، وكان شافعي المذهب. ومن مؤلفاته: (وصية - العقيدة أو المعتقد - كتاب الاقتصاد) وربما لم تحقق هذه الأعمال.

٥. الديلمي المتوفى أواخر القرن الرابع الهجري: لا نعرف بالضبط تاريخ مولده أو وفاته، ويمتد بعض الباحثين أن الديلمي هذا قد يكون نفس الشخص الذي ذكره القفطي في كتابه «تاريخ الحكماء» باسم أبي الحسن الديلمي، حيث روى أنه زار مع آخرين الوزير البويهى أبا على مؤيد الملك وهو الوزير الذي تقلد الوزارة عام ٣٩٢هـ/ ١٠٠١ - ١٠٠٢م ببغداد. وهذا يعني أن الديلمي كان حياً في أوائل العقد الأخير من القرن الرابع الهجري. على أية حال كان الديلمي معاصراً للسلمي، وليس لدينا معلومات عن تاريخ حياته، أما مؤلفاته فهي: (سيرة ابن الخفيف - كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف)^(٥٩).

٦. العسكري المتوفى ٣٧٥هـ^(٥٥): هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبيد بن أحمد الدقاق العسكري، مؤلفاته (كتاب الكرم والجود وسخاء النفوس) ومازال هذا الكتاب مخطوطاً حتى الآن.

٧. شاذان الرازي المتوفى ٣٧٦هـ^(٥٦): هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبد العزيز بن شاذان الرازي، كان صوفياً جوالاً جامعاً للحكايات الصوفية، مؤلفاته (الحكايات الصوفية).

٨. الصقلّي المتوفى ٣٨٠هـ^(٥٧): هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله البكري الصقلي المالكي عماد الدين، مؤلفاته (الأنوار في علم الأسرار - الدلالة على الله وآداب الدعاء إليه ومعاني أوليائه) ومازال كتبه لم تحقق بعد.

٩. السراج المتوفى ٣٧٨هـ^(٥٨): هو أبو نصر عبد الله بن علي بن محمد بن يحيى السراج، لقب بطاووس الفقراء، أصله من طوس، طاف البلدان من بغداد حتى وصل إلى مصر، واتصل في أسفاره بعدد من مشاهير الصوفية في عصره، له كتاب وحيد وهو كتاب «اللمع»، وقد نشر هذا الكتاب في عدة طبعات. وهذا الكتاب في غاية الأهمية لقيامه بتعريف المقامات والأحوال والمصطلحات الصوفية والعديد من الأبواب الأخرى. ويصنف الطوسي العلوم الدينية وعلمائها إلى ثلاثة أقسام: أهل الحديث، الفقهاء،

والمتصوفة. ويُبدى تفضيله للمتصوفة على هؤلاء وأولئك إذ إنهم لديهم معرفة بالحقائق الدينية؛ لأنهم يعيشون هذه الحقائق المتضمنة في القرآن والسنة. ويحتوي «كتاب اللع» على ثلاثة عشر قسمًا، تتضمن عرضًا واقفيًا للتصوف في مائة وخمسين بابًا.

١٠. **أبو طالب المكي المتوفى ٣٨٦هـ**^(٥٩): هو أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي، شب في مكة ثم ذهب إلى البصرة، ومما وصل إلينا من كتبه كتاب قوت القلوب، ويُعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب في التصوف الإسلامي، وله تأثير واسع النطاق على من بعده من الصوفية من أمثال أبي حامد الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ، الذي ينقل عنه كلامًا كثيرًا حرفيًا بغير ذكره، وابن عطاء الله السكندري المتوفى ٧٠٩هـ، وغيرهما. وله مختصر بعنوان «الوصوص إلى الغرض المطلوب من جواهر قوت القلوب». كما يُنسب لأبي طالب المكي كتاب آخر بعنوان «علم القلوب»، ولكن الباحثين المُحدثين يختلفون في صحة نسبته له، حيث يرى البعض أنه من أعمال أحد تلاميذه.

١١. **أبو القاسم العارف المتوفى ٣٩٥هـ**: ليس لدينا الكثير من المعلومات حياته، سوى أنه اعتمد في مؤلفاته على الجنيد البغدادي، وأبو يزيد البسطامي، وله عدة مؤلفات: (القصدي إلى الله - معالم الهمم - معاصر القاصدين - عهد نامة)^(٦٠)، ولم نرى أيا منها محقق.

١٢. **الكلاباذي المتوفى ٣٨٠هـ**^(٦١): هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم الكلاباذي الملقب بـ «تاج الإسلام» له عدة مؤلفات: (التعرف لمذهب أهل التصوف - نور المريدين وفضيحة المدعين - معاني الآثار). ويعد كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف أشهر كتبه على الإطلاق، وقد قيل عن هذا الكتاب «لولا التعرف ما عرف التصوف» ويهتم الكلاباذي في كتابه اهتمامًا بالغًا بإثبات أن تعاليم وممارسات الصوفية تتماشى مع التقليد السني. كما قدم فيه وصف موجز لعدد من المقامات والأحوال الصوفية التي تبدأ بالتوبة وتنتهي بالمحبة.

١٣. **الزُّنْدَوَيْسِيُّ...هـ**: هو أبو الحسن بن يحيى بن محمد الزوندويستي البخاري المُتَنَبِّئِي، من صوفية القرن الرابع، لا نعلم تاريخ وفاته، له كتابان: (روضة العلماء ونزهة الفضلاء - الأسئلة والأجوبة في الحكمة)^(٦٢).

١٤. **السُّلَمِيُّ المتوفى ٤١٢هـ**^(٦٣): هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد موسى الأزدي السلمي، رحل إلى العراق والحجاز، والتقى بعدد كبير من المحدثين والصوفية، وألف عددًا كبيرًا من الكتب في التصوف والحديث والتفسير، وتقوم شهرته أولاً وقبل كل شيء على كتابه «طبقات الصوفية» الذي طبع عدة مرات.

١٥. **المُأَلِّينِيُّ المتوفى ٤١٢هـ**^(٦٤): هو أبو سعد أحمد بن محمد بن عبد الله ابن حفص

الأنصارى المالينى، أصله من هراء، كان صوفيا محدثاً، رحل وقرأ فى رحلاته الكثير على كبار علماء عصره، ونسخ كتبهم، إلى أن توفى بمصر، وله كتاب واحد بين أيدينا هو (كتاب الأربعين فى شيوخ الصوفية) وقد طبع عدة مرات.

١٦. أبو سعيد النقاش المتوفى ٤١٤هـ^(٦٥): هو أبو سعيد محمد بن على ابن عمرو النقاش الأصفهاني، له عدة كتب ما ورد إلينا منها (فنون العجائب - فوائد العراقيين - الأمالي) ولم أر أياً منها منشوراً.

هؤلاء هم بعض رموز التصوف الإسلامى المعاصرين للخركوشى، فلا شك أن الخركوشى قد تأثر ببعضهم وأثر فى بعضهم. وبعد عرض مؤلفاتهم يتبين لنا مدى زخم القرن الرابع الهجرى بالتصوف الإسلامى، ومدى انتشار وشيوع التصوف فى عصر الخركوشى. والأمر الملفت للانتباه أن أغلب مؤلفات هذه الشخصيات غير محقق إلى الآن، وغير متاح للباحثين من أجل الاعتكاف على دراسته. وبالطبع تحقيق هذا الكم الهائل من التراث الصوفى يتطلب أجيالاً من الباحثين المهتمين بالتحقيق كى تعكف على تحقيقه ودراسته سنوات طويلة.

رابعاً - علاقة الصوفية بالفقهاء:

أما عن علاقة الصوفية بالفقهاء فى ذلك الوقت، فيذكر لنا متر (Metz): «كان الصوفية خصوصاً ألداء للفقهاء، ولم يقلعوا قط من التشنيع عليهم؛ وقد عبّروا عن احتقارهم لعلم الفقه الذى يسمونه علم الدنيا تعبيراً قاسياً»^(٦٦). إلا أننا ننتقد قول متر بهذا الصدد، فليس معنى التميز بين علم الظاهر وعلم الباطن احتقار الباطن للظاهر، خصوصاً إذا ذهبنا إلى متذ مرة أخرى فنجد أنه يناقض نفسه فيقول: «ونجد بين علماء الشافعية كثيراً من الصوفية»^(٦٧).

خلاصة القول إن العلاقة بين الصوفية والفقهاء فى القرن الرابع الهجرى لم تكن مستقرة دائماً. فكثيراً ما نازع الفقهاء الصوفية، فكما يقول الدكتور توفيق الطويل «إن الصوفية تمرضوا لحملات النكير من الفقهاء، ولا سيما أهل الظاهر، ومن العقلايين الذين أنكروا مناهجهم الذوقية وتكرههم لمناهج العقل، والاستدلالات المنطقية، ونبادر. نحن فى مستهل الحديث - إلى القول بأن الصوفية قد انعقد إجماعهم فى كل عصور التاريخ. إلا فى حالات التدهور - على ضرورة الالتزام بالشرع واتباع تعاليمه، وأن الشريعة هى الرسوم والأوضاع التى تعبر عن ظاهر الشرع... أما الحقيقة عند الصوفية فهى المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة، ولم يرفض الصوفية فى أى عصر ظاهر الشريعة ولا حرفية النصوص.. وكانوا يخالفون الفقهاء فى طريقة فهم الشرع ومناهج تفسيره»^(٦٨).

الفصل الثانى

طبيعة التصوف عند الخر كوشى

تمهيد

يهدف هذا الفصل رسم وتقييم صورة التصوف عند عبد الملك الخركوشى، معتمداً فى ذلك على كتاب «تهذيب الأسرار»، حيث إننا لم نجد له أعمالاً مرتبطة بالتصوف بشكل مباشر وواضح إلا هذا الكتاب المكون من اثنى عشر قسماً كما ذكرنا فى الفصل الأول. وبقراءة موضوعات الكتاب، وجدنا أنها تقتقد إلى الترتيب لذلك قمنا بحصر وترتيب الموضوعات الهامة فى التصوف لدى الخركوشى من أجل شرحها وتحليلها داخل هذا الفصل، وأهم الموضوعات التى حصرناها من كتاب تهذيب الأسرار هى:

١. تعريف الخركوشى للتصوف والفرق بينه وبين الملامتية.

٢. المصطلحات الصوفية.

٣. الآداب والعبادات عند الخركوشى من منظور صوفى.

٤. المقامات والأحوال عند الخركوشى.

وقد حاولنا بداية التزام تحليل هذه الموضوعات وفق ورودها لدى الخركوشى، ولكن اعتقادنا بعدم الترتيب المنظم لبنية كتاب تهذيب الأسرار، هو ما أدى بنا إلى إعادة ترتيب هذه الموضوعات بالشكل الموجود فى هذا الفصل، فعلى سبيل المثال نجد أن الخركوشى يقدم تعريف التصوف والفرق بينه وبين الملامتية فى بداية الكتاب، ثم الأحوال، فالمقامات، ولكنه بعد أن يقدم مقام التوبة نجده يقدم باباً بعنوان «باب فى ذكر المقامات» ثم يستمر بعد ذلك فى تقديم باقى المقامات. إلى أن يظهر باب آخر بعنوان «ذكر الشهوات ومخالفة الهوى» يتبعه بابان عن مقامى الإخلاص والصدق. فمن هنا يظهر لنا وجود خلل فى ترتيب الجزء الخاص بالأحوال والمقامات عند الخركوشى.

وحينما نذهب إلى الجزء الخاص بالآداب الصوفية نجد الخركوشى يقدم باباً بعنوان

«باب فى ذكر الآداب» ثم بعد ذلك يقدم باباً فى ذكر الصديق والفاروق وذى النورين، ثم يتجه للحديث عن العبادات، ثم الطهارة، ثم يعود مرة ثانية إلى الحديث عن الآداب الصوفية، ثم يعتمد مرة أخرى فيتحدث عن المصطلحات الصوفية، ثم يعود للمرة الثالثة بأبواب عن الآداب الصوفية، ثم يعتمد مرة أخرى فيتحدث عن القرآن الكريم والبقاء لقيام الليل، ثم يعود للمرة الرابعة بأبواب عن الآداب الصوفية... وهكذا. ونفس الأمر بالنسبة للمصطلحات الصوفية. فمن هنا وجدنا صعوبة دراسة وتحليل هذه الموضوعات لدى الخرکوشى بهذا الشكل، لذلك لجئنا إلى ضرورة إعادة ترتيب هذه الموضوعات حتى نتمكن من دراستها بشكل منهجى دقيق. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه علينا ما سبب وجود خلل فى ترتيب كتاب تهذيب الأسرار؟ والحقيقة أن المستشرق الإنجليزى جون آرثر آربرى قد حاول تقديم إجابة لهذا السؤال؛ فالسبب كما يرى آربرى أن كتاب تهذيب الأسرار نقل إلينا عن طريق أحد تلاميذ الخرکوشى وليس بقلم الخرکوشى مباشرة^(٧٩).

وحينما نتوغل داخل الأبواب التى أوردها الخرکوشى نجد مشكلة أخرى هى أن الأقوال التى يعرضها الخرکوشى غير مرتبة ترتيباً واضحاً. مما دعانا إلى طرح التساؤل الآتى: هل كان الخرکوشى مجرد مردد لأقوال السابقين عليه؟ أم أنه كان صاحب رؤية حاول تقديمها بلسان السابقين عليه؟ والفرق بين الاثنين فرق كبير جداً، ومن أجل الإجابة على هذا السؤال حاولنا إيجاد معيار لتظيم الأقوال التى وردت بشكل غير منظم فى أغلب الأحيان، ولكن بشرط أن يتفق هذا المعيار مع طبيعة العمل، ولا يكون دخيلاً على التصوف بصفة عامة، ويكون مستدلاً عليه من أسلوب الخرکوشى فى السرد بصفة خاصة. أما المعيار الذى وجدناه مناسباً، فهو ما وصفه الجنيد^(٨٠)، فى كلامه عن التوحيد بالآتى: «اعلم أن التوحيد على أربعة أوجه: فوجه منها توحيد أهل العوالم. ووجه منها توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر. ووجهان منها توحيد الخواص من أهل المعرفة، فأما توحيد العوالم فالإقرار بالوحدانية.... وأما توحيد حقائق علم الظاهر فالإقرار بالوحدانية مع إقامة الأمر والانتهاى عن النهى فى الظاهر.... وأما الوجه الأول من توحيد الخاص فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشياء مع إقامة الأمر فى الظاهر والباطن.... والوجه الثانى من توحيد الخواص، فشَبَّحَ قائم بين يديه ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته، فى لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الحق له»^(٨١).

ونجد هذا المعيار أيضاً عند الغزالى ٥٠٥هـ: «للتوحيد (الذى هو أصل التوكل) أربع

مراتب: وهو ينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشرة... فالمرتبة الأولى: من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله، وقلبه غافل عنه، أو منكر عليه، كتوحيد المنافقين. والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه، كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف، بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً. وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانيًا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه هنى عن رؤية نفسه والخلق»^(٧٢).

فمن هنا وجدنا أن المعيار سيكون في تقسيم عبارات الخركوشى إلى ثلاثة مستويات، فالمستوى الأول سيكون مرتبطاً بالعامية، والمستوى الثانى سيكون مرتبطاً بالخاصة، والمستوى الثالث سيكون مرتبطاً بخاصة الخاصة.

صحيح أن الجنيد والغزالي قد قدما تقسيماً ذا أربعة مستويات، لكننا نرى إمكانية جمع هذه المستويات على ثلاث مراحل، وسبب ذلك أن الخركوشى قد سرد بعض العبارات التي تحمل التقسيم ذو البعد الثلاثى. إلا أن الموضوعية تفرض علينا أن نشير إلى أن هذا المعيار ليس ملازماً لكل الموضوعات التي سنتناولها هذه الدراسة.

أما عن كيفية تطبيق هذا المعيار على الأقوال الواردة لدى الخركوشى، فإننا سوف نقوم بغريلة العبارات التي يقدمها الخركوشى لتأخذ كل منها مكانها في إحدى المستويات الثلاثة السابقة. وبعد ذلك سنذكر نموذجاً كمثال للتعبير عن كل مرحلة مع الشرح والتحليل.

فعلى سبيل المثال حينما نتجه إلى الجزء الخاص بتعريف التصوف لدى الخركوشى سوف نقوم بعرض بعض العبارات التي يقصد به (العامية) وبعض العبارات التي يقصد به (الخاصة) وبعض العبارات التي يقصد به (خاصة الخاصة). وكذلك سنقوم بالتوضيح بالرسم البياني عن كم الفقرات التي تتناول المستوى الأول (العامية)، وكم الفقرات التي تتناول المستوى الثانى (الخاصة)، وكم الفقرات التي تتناول المستوى الثالث (خاصة الخاصة) لباب المحبة.

كذلك ينبغي أن نشير إلى شئ آخر، وهو أن المستوى الثالث (خاصة الخاصة)، حينما نتحدث عن بعض خصائصه مثل (الفناء)، فإنه سيقتصد الفناء في الصفات، وليس

الفناء فى الذات. كذلك سنقوم بحصر مصادر الأقوال الأكثر حضوراً لدى الخركوشى خاصة فى الأبواب الخاصة بتعريف التصوف والأحوال والمقامات، ربما دلنا ذلك الحصر على شئ ما.

١- تعريف الخركوشى للتصوف والفرق بينه وبين الملامتية أولاً - التصوف:

أول ما نجد فى كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى فصل بعنوان (باب اختلاف أهل الصفة فى معنى التصوف وأقاويل مشايخ الصوفية فيه) حيث يبدأ الخركوشى كتابه بهذا الفصل، ويعرض فيه أغلب التعريفات للتصوف منذ منتصف القرن الثانى الهجرى حتى عصره. وفى أثناء عرضه لهذه التعريفات يراعى الخركوشى أن يبدأ من البسيط وينتقل منه إلى الأكثر تعقيداً. ومن خلال عرضه لهذه التعريفات سنحاول الاستدلال على معنى التصوف لديه، حيث إنه لم يقدم تعريفاً محدداً واحداً خاصاً به، بل يعرض التعريفات السابقة على عصره والمعاصرة له. والجدير بالذكر أن الخركوشى يحاول فى بداية الأمر سرد العبارات التى تحاول إقناع القارئ لكتابه بالتزام الصوفية بالشريعة وبظواهر العلم. والحقيقة أن مسألة الدفاع عن التصوف والصوفية قد ظهرت بعد مقتل الحسين بن منصور الحلاج ٣٠٩هـ^(٣٢). فلا شك أن الحلاج قد نجح فى أن يكون له خصوصاً أداء، كما نجح أيضاً فى أن يكون له أعباء ومريدين وما دامت السلطة والقوة فى يد الخصوم فلنا أن نتوقع النتائج. وما يعيننا هنا أنه بعد مقتل الحلاج، ظهر بشكل حاد الهجوم على الصوفية والتصوف من قبل الفقهاء، ولذلك نجد أن أغلب المصنفات الصوفية فى القرن الثالث والرابع الهجرى كانت تهتم بشكل كبير بالدفاع عن التصوف والصوفية ومحاولة إثبات التزامهم بالشريعة. ومن العبارات التى أوردها الخركوشى لتوضيح ذلك: «التصوف خلق كريم، ظهر فى زمان كريم، على رجل كريم، مع قوم كرام»^(٣٤)، ليس هذا فحسب، بل يعرض الخركوشى فى هذا المستوى قول لأحمد بن حنبل عن الصوفية: «وعن أحمد بن حنبل رضى الله عنه أنه قيل له: إن هؤلاء الصوفية جلسوا فى المساجد على التوكل بغير علم، فقال: العلم أقعدهم فى المساجد. قيل: إن همتهم كسرة، قال: لا أعلم أقواماً على وجه الأرض أكبر همّة من قوم همتهم كسرة. قيل: إنهم يقومون ويرقصون، فقال: دعوهم يفرحون مع الله ساعة»^(٣٥)، وكذلك من العبارات الهامة عن هذه النقطة يذكر عن سمنون المحب^(٣٦): «أنه سئل عن التصوف، فقال: الدخول فى كل خلق سبى، والخروج من كل خلق دنى»^(٣٧).

أما التعريفات الأخرى التى يذكرها الخركوشى، فيمكننا أن نصفها إلى ثلاثة مستويات (حسب المعيار السابق) فالمستوى الأول هو: التصوف عند العامة (مرتبط بالشريعة)، والمستوى الثانى: هو التصوف عند الخاصة (الطريقة)، والمستوى الثالث هو التصوف لدى خاصة الخاصة (الحقيقة). وقبل تقسيم العبارات التى يذكرها الخركوشى إلى هذه المستويات الثلاثة، نرغب فى ذكر عبارة أوردها الخركوشى توضح مدى صلاحية هذا التقسيم الثلاثى فى تطبيقه على نصوص الخركوشى: «وعن أبى يزيد^(٧٨) لما سئل عن التصوف، فقال: بلسان الشريعة، أم بلسان الحقيقة، أم بلسان الحق^(٧٩)». وسنجد فى كل فصل عبارة أو أكثر تعبر صراحة عن مدى التفرقة بين المستويات الثلاثة، أما باقية العبارات فيمكن أن تصنف فى أى من المستويات التالية:

١. التصوف بلسان الشريعة: والمقصود بهذا المستوى للتصوف تصفية القلب من الكدورات، واتباع الأخلاق الكريمة مع الناس، واتباع سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فى جميع الأمور. ويقدم الخركوشى العديد من التعريفات المرتبطة بهذا السياق، منها على سبيل المثال لا الحصر: (قال البسطامى: التصوف هو طرح النفس فى العبودية. التصوف خلق وخلو الأيدي من الأموال، وصفاء النفوس من الآمال^(٨٠)). التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الآداب^(٨١)). وقال التصوف اسم يجمع ثلاث: الوفاء والصفاء والعفاء؛ فالوفاء مع الله عز وجل، والصفاء من البشرية، والعفاء من الخلق^(٨٢)). وهكذا يتضح لنا أنه فى هذا المستوى يرتبط التصوف لدى الخركوشى بالالتزام الأخلاقى والدينى حتى يحدث الصفاء.

٢. التصوف بلسان الحقيقة: ويعنى ذلك الانعتاق من رق الشهوات، والخروج من عين الشبهات، ومحو أحكام الصفات وترك جميع المألوفات، والاكتفاء بخالق السموات^(٨٣). ويظهر فى هذا المستوى الأحوال والمقامات كطريق يسلكه الصوفى ناشداً الحقيقة، كذلك يبدأ هذا المستوى من الإنسان، حيث يمكن اعتباره طريقاً صاعداً يجاهد فيه الصوفى من أجل الوصول إلى الحقيقة. ومن التعريفات التى عرضها الخركوشى لهذا المستوى: (الصوفى لا يشتغل بالأغيار عن الله عز وجل، التصوف ترك الاختيار^(٨٤)). التصوف المسارعة إلى اختيار الحق فى جميع المراتبات^(٨٥)) وهناك العديد من العبارات التى تحمل نفس المعنى.

٣. التصوف بلسان الحق: ويعنى إصطفاء الحق سبحانه وتعالى للصوفية بصفاته عن صفاتهم فصافاهم فسموا صوفية. وما يميز هذا المستوى عن سابقه، أنه إن كان

المستوى السابق من الإنسان ومجاهداته في الطريق إلى الله، فإن هذا المستوى من الله إلى الإنسان مع الأخذ في الاعتبار أن الخطوة الأولى تبدأ من الإنسان عن طريق مجاهدته في السير على الطريق. ويعتبر هذا الطريق نهاية وبداية في آن واحد، فنهاية لمعاناة الصوفي، وبداية لشيء أسمى من ذلك، تعجز اللغة عن التعبير عنه ولا يعبر عنه إلا الصمت. ويمكن الإشارة إليه بحالة الفناء في الشهود. ومن النصوص التي يقدمها الخركوشي في هذا المستوى: (الصوفي هو المشير عن الله تعالى، فإن الخلق أشاروا إلى الله تعالى، فالتصوف تمكين الأسرار إلى الانتهاء إلى حيث ليس وراءه منتهى^(٨٧))، والتصوف نور من الحق يدل على الحق، وخاطر منه يشير إليه، وفناؤك عن الكونين ليبقى مكوْنُهُما^(٨٧)).

ثانيًا - الملامتية^(٨٨)؛

بعد أن قدم الخركوشي عرضاً لتعريفات التصوف نجده يقدم باباً كاملاً بعنوان: باب في ذكر الملامتية وصفاتهم وشعائريهم والفرق بينهم وبين الصوفية. فيقول: «فأما أهل خراسان فإنهم يسلكون طريق الملامتية وقد كانت الملامتية يسمون المحزونين، وأصلهم أنهم لا يخافون في الله لومة لائم، فلذلك لا يشتغلون بتزيين الظواهر للخلق؛ فهم قوم أظهروا للخلق قبائح الأفعال التي هم فيها وستروا عنهم محاسن ما هم فيه من بواطنهم، فأكرمهم الله تعالى بكشف الأسرار، والاطلاع على أنواع العيوب، وتصحيح الفراسة في الخلق»^(٨٩). ولكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا بشدة، لماذا كتب الخركوشي فصلاً عن الملامتية؟ وما المبرر لذلك؟ ونجد الإجابة لدى Alexander Knysh الكسندر كنيش (من أشهر المتخصصين في التصوف الإسلامي في الغرب) حيث يقول: إن سبب كتابة بعض الصوفية في مصنفاتهم عن الملامتية (ومنهم الخركوشي)، هو عدم التمييز بين الحركتين، وفي الوقت نفسه كانت كل حركة مستقلة، وعن مصدر الاسم «الملامتية» يذكر لنا كنيش نسبته إلى الآية القرآنية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ «سورة المائدة، الآية: ٥٤» كما أن كنيش يذكر أن من أكثر المنتسبين لهذه الحركة فئة الحرفيين والتجار، خصوصاً المنتسبين للطبقة الوسطى^(٩٠).

والجدير بالذكر أن الملامتية نشأت أول ما نشأت في نيسابور^(٩١)، وكانت امتداد لحركات التصوف التي سبقتها في خراسان وغيرها من المدن الإسلامية، لكنها لم تقف

بعد نشأتها عند حدود نيسابور بل شقت طريقها فى كل مكان، ومن أبرز الأشياء التى حرص أصحابها عليها فى المظهر: عدم الشحادة، والتصدق خفية، وعدم ارتداء أى ملابس تميزهم عن العامة^(٩٢).

ومن أبرز رجال الملامتية:

١. حمدون القصار المتوفى ٢٧١هـ^(٩٣)؛ هو أبو صالح القصار النيسابورى شيخ أهل الملامة بنيسابور ومنه انتشر مذهب الملامة، كان عالماً فقيهاً، يذهب مذهب الثورى. وطريقته طريقة اختص هو بها^(٩٤)، ويروى أنه لما عظم شأنه فى العلم جاءه أئمة وكبار نيسابور وطلبوا منه اعتلاء المنبر ليعظ الناس فاعتذر بأن قلبه ما زال متعلقاً بالدنيا، وسئل القصار متى يجوز للرجل أن يتكلم على الناس فيقول: «إذا تعين عليه أداء فرض من فرائض الله تعالى فى علمه أو خاف هلاك إنسان فى بدعه يرجو أن ينجيه الله تعالى»^(٩٥).

٢. أبو حفص النيسابورى المتوفى ٢٧٧هـ^(٩٦)؛ هو عمرو أبو سلم أو عمرو بن سلمة من قرية يقال لها (كورد آباد) على مقربة من نيسابور، ومن أقواله: «لكل وقت آداب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول»^(٩٧).

٣. عبد الله بن منازل المتوفى ٣٢٩هـ^(٩٨)؛ هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن منازل، شيخ الملامتية، صاحب حمدون القصار، ويرى أنه لا خير فى طريقة لم تحقق فيها الشريعة، وتحتل النفس وملامتها ومعالجتها قدراً كبيراً من كلماته فيقول: «لو صح لعبد فى عمره نفس من غير رياء ولا شرك لأثرت بركات ذلك عليه إلى آخر الدهر... ومن رفع ظل نفسه عن نفسه عاش الناس فى ظله»^(٩٩).

وأما عن صفات الملامتية ومظاهرها فيقول الخرکوشى فى ذلك: «إظهار مقام الفرقة للخلق، والتحقق بعين الجمع مع الحق... من شعار الملامتية ترك الدعاوى، والاشتغال بتحقيق المعانى، وكذلك الاشتغال بميوب النفس عن عيوب الخلق، والخلُّ مع الخلق، والسُرُّ مع الحق»^(١٠٠). كذلك يؤكد الخرکوشى تفسير كنیش، حيث ذكرنا أن سبب كتابة الخرکوشى وغيره عنهم هو عدم التمييز بينهم وبين الصوفية، ولتأكيد ذلك نجد الخرکوشى يوضح الفرق بينهم وبين الصوفية فيقول: «فمن الفرق بينهم وبين الصوفية، أن أصول الملامتية مبنية على العلم، وأصول الصوفية مبنية على الحال، واللامتية يحثون على الكسب ويرغبون فيه، والصوفية يحثون على ترك الكسب ويزهدون فيه»^(١٠١).

وهنا نلاحظ تشابهاً كبيراً بين الخركوشى وعبد الرحمن السلمى، حيث خصص السلمى كتاباً كاملاً عن الملامتية بعنوان «أصول الملامتية وغلطات الصوفية» فرق فيه بينهم وبين الصوفية. ولتوضيح ذلك نذكر ما يقول السلمى: «وفقنى الله وإياك فإنك إن سألتنى أن أبين لك طريق أهل الملامة وأحوالهم. فأعلم أنه ليس للقوم كتب مصنفة ولا حكايات مؤلفة، وإنما هى أخلاق وشمائل ورياضات، فاللامتية هم الذين زين الله تعالى لهم بواطنهم بأنواع الكرامات من القرية والزلفة والأنس والاتصال، وتحققوا فى سرهم معانى الغيب بحيث لم يكن للافتراق عليهم سبيل، فلما تحققوا بالرتب السنية وأثبتوا فى أهل الجمع والقرية والأنس والوصلة غار الحق عليهم أن يجعلهم مكشوفين للخلق»^(١٠٢)، كذلك يوضح عبد الرحمن السلمى أن للملامتية طريقاً وأسلوباً فى تربية وتعليم المريد، فيقول: «وأهل الملامة إذا صحبهم المريد دلوه على طريقة الطاعات واستعمال السنن فى جميع الأوقات، وملازمة الأدب ظاهر وباطن فى كل الأحوال، ولا يمكنهم من الدعاوى ولا الإخبار عن آية ولا كرامة، وإذا رأوا من المريد عيباً فى أحواله وأفعاله بينوا له عيوبه ودلوه على إسقاط ذلك العيب، ومتى ادعى المريد عندهم حالاً ورأى لنفسه مقاماً صغروا ذلك فى عينه»^(١٠٣).

والجدير بالذكر أن أكابر الملامتية كانوا على صداقة واتصال بيحيى بن معاذ^(١٠٤)، والجنيد وسهل التستري^(١٠٥)، كذلك بدأت الكتابة فى الملامتية مع أبى عثمان الحيرى، فقد قام بتدوين أفكاره ووصاياه، وبذلك يكون فعلاً ما منعه حمدون القصار وأبو حفص النيسابورى^(١٠٦).

كذلك يعد أبو نصر السراج ٣٧٨هـ صاحب «كتاب اللمع». وعبد الملك الخركوشى صاحب كتاب «تهذيب الأسرار» وعبد الرحمن السلمى صاحب رسالة «أصول الملامتية»، هم أول من كتبوا فى مصنفاتهم الصوفية عن الملامتية.

٢. المصطلحات الصوفية

ـ **الجمع والفرق**^(١٠٧): يبدأ الخركوشى تعريفه الجمع والتفرقة معتمداً على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «قال رجل لم يعمل خيراً قط لأهله: إذا مت فأحرقونى وذروا رمادى بعضه فى البحر وبعضه فى البر، والله لئن قدر الله علىّ ليعذبنى عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين، فلما مات فعلوا ذلك به فأمر الله البحر فجمع ما فيه، وأمر البر فجمع ما فيه، ثم قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يا رب وأنت أعلم؟ فغفر له»^(١٠٨). وينطلق الخركوشى من هذا الحديث معرّفاً الجمع بأنه سر التوحيد، والتفرقة

بأنها لسان التوحيد، فالجمع الخصوصية، والتفرقة العبودية، والجمع معرفة الحق بمشاهدة الحق من حيث الحق، والتفرقة مشاهدة الحق من الباطل^(١١٩). ومن خلال اعتماد الخركوشى على الحديث السابق يظهر لنا جدل الجمع والتفرقة من خلال علاقة الحق بالباطل، فالجمع والتفرقة علاقتان بين الإنسان والله لا تظهران في وقت واحدًا، وإحادهما تسبق الأخرى. ويتشابه الخركوشى مع عبد الله الهروى (صاحب كتاب منازل السائرين) المتوفى ٤٨١هـ حيث يقول: «الجمع ما أسقط التفرقة، وقطع الإشارة، وشخص عن الماء والطين، بعد صحة التمكين، والبراءة من التلويح، والخلاص من شهود الثبوتية، والتنافى من إحساس الاعتلال، والتنافى من شهود شهودها»^(١٢٠).

١. القبض والبسط^(١٢١): فالقبض أن يقبضك عنك ويبسطك له وبه، يقبضك عما لك ويبسطك فيما له، أن يقبض أهل صفوته ويوحشهم عن رؤية الكرامات، ويبسطهم بالنظر إلى الكريم، فالخوف يقبض، والرجاء يبسط، ولتوضيح ذلك يذكر الخركوشى حوارًا بين يحيى وعيسى عليهما السلام فيقول: «كان الغالب على يحيى عليه السلام حال القبض والخوف، وعلى عيسى عليه السلام حال البسط والرجاء، كما روى أن يحيى وعيسى عليهما السلام التقيا، فقال عيسى ليحيى: تلقانى عابسٌ كأنك آيسٌ. وقال له يحيى عليه السلام: تلقانى ضاحك كأنك آمنٌ، فأوحى الله تعالى إليهما: إن أحبكما إلى أحسنكما ظناً بى»^(١٢٢).

٢. الفناء والبقاء^(١٢٣): يقدم لنا الخركوشى التعريفات السابقة عليه لمصطلح الفناء والبقاء، ومع تحليل أسلوب الخركوشى فى عرضها، وعمل تفرغ مضمون لهذه التعريفات يمكننا تقسيم الفناء والبقاء لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات:

(١) المستوى الأول: ويرتبط هذا المستوى بالتوحيد «فناء العبد عن كل شئ بالتوحيد، والبقاء بقاء علم التوحيد»، كذلك فى عبارة أخرى نجد «الفناء أن تفتنى النفس عن إرادة الشهوة، وكل إرادة فاسدة ليس لله تعالى فيه رضا من أسباب الدين والدنيا»^(١٢٤).

(٢) المستوى الثانى: ويرتبط بالخاصة «الفناء فناء الخلق، والبقاء بقاء الله تعالى قال الله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا هَانٌ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾» سورة الرحمن، الآية ٢٦: ٢٧، «فالفناء فناء العبد عن رؤية العبودية، والبقاء بقاء العبد شاهداً إلهية»^(١٢٥).

(٣) المستوى الثالث: ويرتبط بخاصة الخاصة: «إن الفناء حق الفناء فناء النفس فى النفس، حتى تبقى النفس بلا نفس، فالفناء أن تبدو العظمة على العبد فتتسبه الدنيا

والآخرة، والأحوال والمقامات والأذكار، وتغيبه عن عقله وعن نفسه، وعن فوائده عن الأشياء، وعن فوائده عن الفناء، فيكون الله تعالى يقويه للأشياء كما أنطقهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام وأخذ عليهم الميثاق^(١١٦). كذلك يورد الخركوشى أبيات شعر لذى النون المصرى حول هذا المعنى^(١١٧):

وَقَوْمٌ تَأَهُ فِي أَرْضٍ بِقَفَرٍ
وَقَوْمٌ تَأَهُ فِي مَيْدَانٍ خُبَّةٍ
فَلَأْفَنُوا ثُمَّ أَفَنُوا ثُمَّ أَفَنُوا
وَحَى صَارَ فِي مَيْدَانٍ قَرْيَةٍ
فَأُبْقُوا ثُمَّ أُبْقُوا ثُمَّ أُبْقُوا
وَأَذْنُوا بِالْذَنُومِ مِنْ قُرْبِ قَرْيَةٍ

ـ الخواطر^(١١٨): هو نطق القلب حسب صفائه، ولا يدرك الخاطر في أول وهلة حتى يمد بخاطرة أخرى في عقبه، لأنه ألطف من أن يدرك خاطراً منفرداً غير مُمدٍ بخاطر آخر، والخواطر لا تنقطع ولا تتصل بحسب صفاء القلب، والخواطر عند الخركوشى أربعة أنواع: خاطر من جهة العدو؛ وهو ما يدعو إلى المذمومات، وخاطر من جهة النفس؛ وهو ما يدعو إلى الهوى والشهوات، وخاطر من جهة إلهام الملك؛ وهو ما يدعو إلى قيام شرائط التوفيقات، وخاطر من جهة الحق؛ وهو ما يُوردهُ الحق على سر لينبه به على مُرادِهِ للعبد^(١١٩).

كذلك يأتي الخاطر حسب رأى الخركوشى على صورتين، صورة الإلهام وصورة الوسواس، فصورة الإلهام ما يحمل على معانى الأخلاق وسلوك منهج الحق، وصورة الوسواس ما يؤدي بصاحبه إلى الوقوع فى الأباطيل والظنون الرديئة^(١٢٠).

ـ الحيرة^(١٢١): بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم. وقيل: هى حالة ترد على قلوبهم بين اليأس والطمع فى الوصول إلى المقصود، ووجود المطلوب لا يتحقق لهم بالطمع وحده؛ ولا بالإياس وحده فيستريحون، فعند ذلك يتحيرون^(١٢٢).

ـ الطوارق^(١٢٣): وهى ما تطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع، فتجرد عليهم حقيقتهم، ومعناه فى اللغة: ما يطرق بالليل، كما كان النبى صلى الله يقول فى دعائه: اللهم إنى أعوذ بك من كل طارق إلا طارقاً يطرق بخير^(١٢٤).

ـ الشطح^(١٢٥): وهو كلام يترجمه اللسان عن وجد ويفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه محفوظاً، والشطح فى قول العرب الحركة^(١٢٦).

• **الطوالع:** وهى أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها، فيطمئن ما فى القلوب من الأنوار بسلطان نورها، كما أن سلطان الشمس يطمس أنوار الكواكب^(١٣٧).

«**اللوائح**» و«**الطوالع**» و«**اللوامع**» متقاربة فى المعنى، لا يكاد يحصل بينها فرق وكلها من صفات أصحاب البداية... فتكون أولاً «لوائح» ثم «لوامع» ثم «طوالع». فاللوائح: كالبروق ما ظهرت حتى استتريت، واللوامع: أظهر منها وليس زوالها بتلك السرعة فقد تبقى وقتين وثلاثة. والطوالع: أبقي وقتاً وأقوى سلطاناً وذهب للظلمة، وجميعها بدايات الطريق قبل أن يتضح ضياء من شمس المعارف، واللوائح: هى ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال. وعندنا: ما يلوح للبصر إذا لم تنقيد بالخارجة ومن الأنوار الذاتية لا من جهة القلب. والطوالع: أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فيطمس سائر الأنوار. واللوامع: ما ثبت من أنوار التجلى وقتين وقريب من ذلك^(١٣٨).

• **التفريد والتجريد**^(١٣٩): التفريد هو أفراد المفرد برفع الحدث، وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية، والتجريد هو ما تجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدورة البشرية^(١٤٠).

• **الصمت**^(١٤١): يبدأ الخركوشى الحديث عن الصمت بالعديد من الأحاديث النبوية مثل: «من سرَّه أن تسلم فليسلم للصمت»^(١٤٢). ثم يعرض الخركوشى لأقوال العديد من الصحابة رضى الله عنهم عن الصمت مثل قول عمر بن الخطاب لأحنف: «يا أحنف من كثر كلامه كثر سقطه، ومن كثر سقطه قل حياؤه، ومن قل حياؤه قل ورعه، ومن قل ورعه مات قلبه»^(١٤٣)، ففى الصمت طريق النجاة للعبد لأنه يسكت الإنسان عن الخوض فى الذنوب، ويمكن تسمية هذا المعنى للصمت بالسكوت، ولكن هل هذا هو معنى الصمت لدى الصوفى؟ أم له معنى أعمق من ذلك؟ وللإجابة بشكل أوضح عن هذا السؤال، نقدم ما يذكره الخركوشى «كان عندى أن التصوف بالكلام فإذا تكلمت بالتصوف كنت صوفياً، فتكلمت يوماً مع النويرى فى الفناء والبقاء فرددت عليه، فهتف بى هاتف: يا... نريدك للصمت لا للكلام. قلت كان غرضى فى الكلام أن يريدونى، فإذا أردتمونى للصمت لا أكلم أبداً»^(١٤٤). فالصمت لدى الصوفى يبدأ بالسكوت كمرحلة أولى له، ونجد هذه الفكرة تظهر بوضوح لدى الحلاج حيث يقول^(١٤٥):

سُكُوتٌ ثُمَّ صَمْتُ ثُمَّ خَرَسٌ
وَعِلْمٌ ثُمَّ وَجْدٌ ثُمَّ زَمْسٌ

كذلك يلتزم الصوفي الصمت لعجز اللغة عن توضيح ما يريد قوله، وأيضاً لعدم قدرة العامة على فهم ما يريد قوله، ومن هنا تأتي أهمية الرمزية في التعبير.

فالصمت لدى الصوفي، صمت عن الحديث عن الأسرار التي ترد عليه في صورة خواطر أو مشاهدة أو ما هو غير ذلك. فلا يستطيع أن يبوح بها، حتى لا يرمى بالشطح، وكذلك حتى لا يحل به العقاب. ولتوضيح ذلك أكثر نذكر بعض أبيات شعرية للحلاج^(١٣٦):

مَنْ سَارَّوْهُ
مَنْ سَارَّوْهُ فَأَبْدَى كُلُّ مَا سَتَرُوا
وَلَمْ يُرَاعِ اتِّصَالاً كَانَ غَشَّاشَا
إِذِ النَّفُوسُ أَذَاعَتْ سِرّاً مَا عَلِمَتْ
فَكُلُّ مَا حَمَلَتْ مِنْ عَقْلِهَا حَاشَا
مَنْ لَمْ يَصْنُ سِرّاً مَوْلَاهُ وَسَيِّدَهُ
لَمْ يَأْمَنْهُ عَلَى الْأَسْرَارِ مَا عَاشَا
وَعَاقِبُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْ زَلٍّ
وَأَبْدَلُوهُ مَكَانَ الْأَنْسِ إِيحَاشَا

٣. الآداب والعبادات لدى الخركوشي من منظور صوفي أولاً - الآداب الصوفية:

تمهيد: إن الآداب لدى الصوفية تعد من النقاط المهمة لديهم، حيث احتلت مكانة كبيرة في رسائلهم ومصنفاتهم الكبرى، إذ يعد الهدف الأساسي لديهم منذ البدء هو تأديب المريد من أجل التطهر والصفاء، ثم الترقى أكثر فأكثر في الطريق إلى الله. ولهذا يعد اهتمامهم بالآداب من العناصر الأساسية التي لا يمكن الإغفال عنها. إلا أن مراحل الآداب تختلف من صوفي لآخر ومن مرحلة لأخرى. ولعل أول مصنف في هذا الموضوع هو كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبى^(١٣٧). حيث يقوم المحاسبى بذكر الآداب التي يجب على المريد اتباعها في كل مرحلة فيذكر فيه الرياء وكيفية معالجته، الإخوان وحقوقهم، التنبيه على معرفة عيوب النفس، وكيفية تأديب المريد. وقد اعتمد الصوفية بشكل كبير على كتاب الرعاية للمحاسبى ليس في الماضي فقط، بل مازال يأمر بقراءته مريدى بعض الطرق الصوفية في الوقت الحالى^(١٣٨)، وبالعودة إلى الخركوشي مرة أخرى فإننا نجد أنه يذكر مجموعة من الآداب الصوفية منها:

آداب المأكّل وأهميتها بالنسبة للمريد، آداب الملبس وعلاقة المريد بارتداء الصوف، آداب الصحبة وعلاقة المريد بأصحابه، السخاء وأهميته، والإيثار والمزيد من الآداب التي يرتقى إليها المريد حسب كل منزلة. وبعد ذلك نجد الخركوشى يقدم لنا المبادئ من منظور صوفى.

آداب المأكّل: يرى الخركوشى أهمية أن يكون للمريد ثلاث صفات؛ نومه غلبة، كلامة ضرورة، أكله فاقة؛ وفاقة الأكل هي أهم صفة من هذه الصفات، كذلك أن لا يكون طعام المريد فيه منّة من الخلق^(١٣٩). وكذلك يجب على المريد أن لا يفكر فى نوع الطعام الذى يقدم له، وألا ياكل لشهوته حتى لا يتعارض ذلك مع الزهد فى الدنيا، ويرى الخركوشى أنه يجب على المريد أيضا أن يأكل على ثلاثة أوجه: مع الإخوان بالأنبساط، ومع أبناء الدنيا بالأدب، ومع الفقراء بالإيثار^(١٤٠).

آداب الملبس: فىرى أهمية ارتداء المريد للصوف معللاً بذلك أن لبس الصوف إماتة للشهوة، كما أن فى لبس الصوف الخشن الضيق لا يجد الفخر والعز فى الإنسان مجالا، وكذلك يؤكّد الخركوشى على عدم الاهتمام بزينة الجسد من الملبس، لأن ذلك يجعل للدنيا مكانة فى قلوب المريدين، ويحاول الخركوشى تأكيد أن هذا الأمر ليس مستحدثاً، وحيث استرشد بمثله لدى بعض الصحابة، حيث يذكر أن لعمر بن الخطاب قميصا كان فيه اثنا عشر رقعة وهو على المنبر يخطب^(١٤١) ونجد للخركوشى بعض الأشعار المنسوبة إليه حول هذا الموضوع:

قالوا غدا العيد ماذا أنت لابسه
فقلت خلعة ساق حبه جزعا
ضر وفقر هما ثوبان تحتهما
قلب يرى إلفه الأعياد والجمعا
أحرى الملابس أن تلقى الحبيب بها
يوم التزاور فى الثوب الذى خلعا
والدهر لى مآتم إن غبت يا أملى
وَالْعِيدَ مَا كُنْتُ لى أَمْرًا وَمُسْتَمْعَا
لا كنت إن كان لى قلب يحن إلى
حب سؤاك ولو قطعتنى قطعاً^(١٤٢)

آداب الصحبة: فيضع لها بعض الشروط التى يرى ضرورة أن يتبعها المريدون فى أثناء صحبتهم لإخوانهم فى الطريق الصوفى، ومنها: الإشفاق على الخلق - احتمال أذى

الناس إن حدث . أن يكون الفقر رأس مآلهم . أن يكونوا لأمر الله متبعين . أن لا يكتم المرید شيئاً عن إخوانه يعلمه الله تعالى منه . أن لا يصحب إلا من هو حسن الخلق والعقل . طلب التوبة لذنوب الآخرين . اجتتاب المتصوفة الجاهلين . التضحية بالنفس والمال رعاية لحق الصعبة . الاطمئنان لما وعد الله به . التواضع فى مواضع الحق^(١١٣) . ويتشابه الخركوشى مع الهجویری فى هذا الموضوع، حيث يرتضى الهجویری نفس الشروط التى يذكرها الخركوشى^(١١٤) .

السخاء: فيرى صوفيينا أن السخاء لا يختص بالصوفية فقط، بل واجب على سائر الأمة، لكن يجب أن يتوفر بأكبر قدر فى المريدون، كذلك يفرق بين السخاء والإسراف، فالسخاء: أن يجود الإنسان لله تعالى، أما الإسراف: فهو الإنفاق لحب الرياسة والظهور، كذلك ينصح الخركوشى المريدین بما يسميه حسن الجود: أى لو أنفق المرید الدنيا كلها سخاء ل رأى بعد ذلك عليه حقوق للناس^(١١٥) .

الإيثار: فيرى الخركوشى أن الإيثار من أهم الأشياء التى يجب أن يتعلمها المريدین وتصبح صفة أساسية من صفاتهم، ويسترشد هنا بالآية القرآنية «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» «سورة الحشر، الآية: ٩» ولتوضيح مدى إيثار الصوفى للآخرين يذكر لنا الخركوشى قصة تستحق السرد: «سعى ساع بالصوفية إلى الخليفة فقال: إن هاهنا قوم من الزنادقة يرفضون الشريعة، فأدخلوا إلى الخليفة فأمر بضرب أعناقهم، فبدر أبو الحسين النورى إلى السيف ليضرب عنقه، فقال له السيف: بدرت من بين أصحابك، قال: أحببت أن أوتر أصحابى بحياة هذه اللحظة، فتعجب السيف وجميع من حضر، وكتب بذلك إلى الخليفة، فرد أمرهم إلى قاضى القضاة، فقام إليه النورى، فسأله عن أصول الفرائض فأجابه، ثم قال: وبعد هذا فإن لله عباداً ياكلون بالله، ويسمعون بالله، ويصدرون بالله، فلما سمع القاضى كلامه دخل على الخليفة، فقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة فما على وجه الأرض موحد، فتركوا»^(١١٦) . وبصرف النظر عن صدق هذه الرواية من عدمه، إلا أن هدف الخركوشى من سردها هنا هو التأكيد على الإيثار حتى فى أغلى ما يملك الإنسان .

الوحدة والانفراد: اهتم الخركوشى بهذا الأمر كثيراً، فيرى أن السلامة فى العزلة، والهدف لدى الخركوشى من الوحدة والانفراد هو الأنس بالله، لأن من لم يأنس بالله عز وجل لم يأنس بشئ قط، وأعلى مستوى للوحدة والانفراد هو أن يصل الإنسان لمستوى (العزلة عن النفس) فمن هنا يرى الخركوشى أن الوحدة والانفراد تؤدى إلى الإخلاص والصدق والأنس^(١١٧) .

الإشارة: ويعرف الخركوشى الإشارة صراحة بقوله «وهو ما لا يأتى للمتكلم الإبانة عنه عبارة لكونه لطيفاً فى معناه» وتأتى الإشارة لدى الخركوشى كمرحلة ثانية بعد مرحلة العبادة، لأن من يعجز عن العبادة كيف يلحق بالإشارة، وأعلى مرحلة تعبر عن الإشارة لدى الخركوشى هى الإشارة إلى الله دون إشارة^(١١٨).

الفراسة: الفراسة فى اللغة التثبت والنظر، وفى اصطلاح أهل الحقيقة هى مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب^(١١٩). وعند أهل السلوك: اطلاع مكاشفة اليقين ومعاينة السر، وقيل: الفراسة: اطلاع الله على القلب ويطلع القلب الغيوب بنور اطلاع الله. وقيل: الفراسة هى الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية^(١٢٠). والفراسة لدى الخركوشى هى مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب بنور من الله، وكذلك يذكر الخركوشى عدة شروط للفراسة هى الإصابة مع خوف الظن، الاستكانة مع الإصابة بحسن الفهم، تلقى القضاء قبل وقوعه بفهم الفهم^(١٢١).

السماع: فى اللغة ما يُسمع عن العرب فيستعمل ولكن لا يقاس عليه. أما (السماعى) قالب موسيقى عربى مؤلف من أربع خانات. وأسْمَاع: يقال سَمِعاً وطاعة، أى أسمع وأطيع^(١٢٢). أما السماع عند الصوفية فهو نسمة روحية تثيرها نفحة إلهية فى أصوات تعمل على هياج ما فى القلوب، فإن هبت هذه النسمة على قلوب طاهرة وأرواح صافية تحقق لهذه القلوب المعرفة الإلهية، وإن هبت على قلوب محجوبة أثارت من داخلها الفرائز الحيوانية والنزاعات الشهوانية، وقد قيل السماع مقدحة سلطانية لا تقع نيرانها إلا هيمن قلبه محترق بالمحبة ونفسه محترقة بالمجاهدة^(١٢٣). ولكننا نرى أن هذا التعريف للسماع غير دقيق ويمكننا أن نوجه له العديد من الانتقادات، فلو عرفنا السماع بأنه يقع على قلوب صافية ليحقق لها المعرفة الإلهية، أو قلوب دنسة ليحرك فيها الفرائز، فحينئذ نكون قطعيين فى تعريفنا للسماع، فماذا عن تأثير السماع على غير المؤمنين، فمثلاً حرص الكثيرون سواء كانوا مؤمنين أو غير مؤمنين على سماع الموسيقى الكلاسيكية، فى الوقت نفسه قد لا ترتبط هذه الموسيقى بالتأثير على الجانب الدنى من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تتسبب فى إثارة الفرائز. والأمر الذى استرعى انتباهنا هو إدراك الغزالى لهذه الجزئية حيث نجده يقول: «إن تأثير السماع فى القلب محسوس ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية زائد فى غلظ الطبع... وكشافة السماع على الطيور وجميع البهائم فإن جميعها تتأثر بالنغمات الموزونة»^(١٢٤).

ويعرف الخركوشى السماع بأنه مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة الجبار، ويصفه أيضاً بأنه ينبغى أن يكون ظمأ دائم، وشراب دائم، وكلما ازداد شرباً ازداد ظمأ، كذلك يصف السماع بأنه قوت الروح، فكل شئ قوت، وقوت الروح السماع، لأنه صادر عن الحق وراجع إليه^(١٥٥).

ويقسم الخركوشى أهل السماع إلى ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول (التائب)؛ وهو إذا ظهر سمع شيئاً من الذكر خطر على قلبه شئ من ذكر الله عز وجل، فأراد إظهاره حتى يعرف الناس رجوعه إلى التوبة، وهذا النوع يستمتع بنفسه. المستوى الثانى (الصادق)؛ من إذا خطر على قلبه شئ ذكر مذكوره فكفاه الله تعالى بأحواله، وهذا النوع يستمتع بقلبه. المستوى الثالث (المستقيم)؛ إذا خطر على قلبه بينه وبين ربه، نظر من ربه إلى ربه، وهذا النوع يستمتع بربه^(١٥٦).

كذلك يرى الخركوشى أن السماع فيه حظ لكل عضو من الإنسان، فربما يزق، وربما يصفق، وإذا وقع على العين قد تبكى، وإذا وقع على الساق قد ترقص، كذلك يشترط ثلاثة أمور هامة للسماع هي: المكان - الإخوان - الزمان. ويرى أيضاً أن السماع له تأثير على كل البشر حسب قدرتهم فى تقبله واحتماله، فالسماع تأثير حتى على الأطفال، ويدل الخركوشى على ذلك؛ حيث إن بعض ملوك العجم مات وخلف صبيها صغيراً، فأزادوا أن يبايعوه، وقالوا: كيف نصل إلى عقله وذكاؤه، ولم يجدوا طريقاً للوصول إلى معرفة ذكاؤه إلا برؤية تأثير السماع عليه، فأخذوا فى إسماعه بعض الموسيقى والنغم، وكلما سمع أكثر أخذ فى الرقص والابتسام^(١٥٧)، ويتشابه الخركوشى تشابها تاماً فى هذه النقطة مع الهجويرى^(١٥٨).

ويتجه الخركوشى لكتابة باب كامل فى ذكر سماع القرآن الكريم، حيث يذكر الخركوشى بعض الآيات القرآنية والمواقف المرتبطة بسماعها ومن الملاحظ أن كل الآيات التى يذكرها فى باب سماع القرآن تحتوى على أساليب بلاغية كالاستعارات والجناس والسجع، مما يجعل لها سجع مميز على الأذن فى أثناء استماعها مما يؤدى إلى إحداث تأثير على الصوفى أثناء استماعها.

الوجد؛ ورد الأصل «وجد» بصيغة الفعل الماضى والحاضر والمستقبل من القرآن الكريم، كما أنه لم يأخذ أى معنى اصطلاحياً^(١٥٩). والمقصود بالوجد، هم الذين يجدون الحق فى وجدهم، فالسماع يوصل الواحد منهم إلى الوجد الذى لا يكون صحيحاً حقيقياً إلا بوجود الحق فيه وجوداً ذا كيفية مجهولة، وقد يكون الوجد مقاماً قابلاً

للتحصيل ثمنه الزهد فيما سوى الله^(١١١). أما الوجد لدى الخركوشى فهو كل ما صادف القلب، والوجد ينفى عن العين الوسن، وسَكْرُهُ يزيد على سكر المال والشراب، والوجد أهونه شديد، وشديده لا غاية له، وفى الوجد يمتنع الإنسان عن نعت حقيقته، وتكل بلاغة الأديب عن وصف جوهره، ويأتى الوجد لدى الخركوشى تألياً للسماع، حيث يرتبط السماع بالوجد وفى هذه الحالة يكون الثانى مكاشفة الأسرار إلى مشاهدة المحبوب^(١١٢). أما عن الفرق بين الوجد والوجود لدى الخركوشى، فالوجد أتم من الوجود، لأن الوجد لا يطلبه الإنسان فيحصل عليه بكسبه واجتهاده، والوجد من غير تمكين، والوجود مع التمكين، فالوجد شبه العزم، والوجود شبه العطية^(١١٣).

الهواتف: يبدأ الخركوشى هذا الأمر بتوضيح اختلاف الصوفية فى نفي أو إثبات الهواتف من الحق، وبسؤاله عن اختلافهم حول هذا الأمر، يقول: إذا جاز أن يختلف الدعاة فى العيان، جاز أن يختلفوا فى غير العيان^(١١٤). وتحليل العبارات التى يقدمها الخركوشى فى باب الهواتف نجد أنها تحتوى على تأكيد وجود هواتف من الحق بأشكال مختلفة، وإذا كان الخركوشى يبدأ بالأحوال ثم المقامات، فمن الطبيعى أيضاً أن يعتقد بوجود هواتف من الحق.

ويعد باب الهواتف من أهم الأبواب الواردة فى كتاب تهذيب الأسرار، وسبب ذلك أنه يظهر فى هذا الباب مدى إلمام وتفاعل الخركوشى مع التراث الصوفى السابق عليه، وكذلك تجربته الصوفية حيث يذكر الخركوشى واقعة وقعت معه شخصياً فيقول: كنت فى طريق العمرة فسمعت هاتفاً يقول: يا ابن أبى، يا ابن أمى، وكان قدامى بعض المجاورين فوقف، فقال: مالك؟ قلت: سمعت كذا وكذا، فقال: يشبه أن يكون مات لهذا الهاتف أخ، فتحيرت وتقسّم خاطرى، فلما رجعت إلى حجرتى أردت أن أكتب الوقت ثم تركت ذلك تفاؤلاً، وكان فى شعبان، فلما قدم الحاج نعوأ إلى أخى رحمه الله وذكروا أنه توفى شعبان فى تلك الساعة التى كان يهتف الهاتف بقوله: «يا ابن أبى يا ابن أمى»^(١١٥).

الكرامات: قبل أن يبدأ الخركوشى فى الحديث عن الكرامات يفرق بين بين ثلاث طرق، الطريق الأول: وهو طريق النجاة، ومن أراد أن يسلك هذا الطريق وجب عليه ترك السيئات، والطريق الثانى: طريق الدرجات ومن أراد أن يسلك هذا الطريق فعليه بكثرة الطاعات والمجاهدات، والطريق الثالث: هو طريق الكرامات ومن أراد أن يسلك هذا الطريق فعليه بحب الخلوة^(١١٦).

ومن النص السابق نتأكد أكثر هنا أكثر من صدق افتراض وجود ثلاثة مستويات يجب

مراعاتها أثناء البحث فى التصوف لدى الخركوشى وهى (العامّة . الخاصّة . خاصّة الخاصّة) التى يردفها الخركوشى فى الحديث عن الكرامات بـ (النجاة . الدراجات . الكرامات). ومن هنا نرى أن الخركوشى كأغلب الصوفية يؤمن بوجود الكرامات. ولكى يقنع الخركوشى القارئ بفكرة الكرامات قدم بعض الأحاديث النبوية للرسول صلى الله عليه وسلم: «إن من أمتى من لو أتى باب أحدكم يسأله ديناراً لم يعطه، ولو سأله فلساً لم يعطه، ولو سأل الله تعالى الجنة أعطاه إياها، ولو سأله الدنيا لم يعطه، ذو طمرين لا يوبه لو أقسم على الله تعالى لأبره»^(١٦٦). وكذلك يحاول الخركوشى تأكيد وجود الكرامات عن طريق ذكر مواقف مشهورة حدثت مع الصحابة الأجلاء مثل ما حدث مع الصحابى عمر بن الخطاب «أنه كَتَبَ إلى نيل مصر لما رفع إليه عمرو بن العاص أن النيل يقف كل سنة فلا يجرى حتى يرمى إليه بجارية مزينة فكتب إليه: من عمر أمير المؤمنين إلى نيل مصر أما بعد: فإن كنت تجرى بأمر من الله عز وجل، فاجر، وإن كنت تجرى بأمر نفسك فلا حاجة لنا فيك، والسلام. فلما بلغ ذلك نيل مصر جرى كما كان يجرى قبل ولم يقف بعد ذلك»^(١٦٧). وأيضاً يذكر العبارة المشهورة لعمر بن الخطاب «يا سارية الجبل الجبل الجبل»^(١٦٨). ونرى أن الخركوشى أراد من ذكر هذه المواقف إثبات وجود الكرامات أو بمعنى أدق محاولة إقناع العامة والفقهاء بوجود الكرامات، بصرف النظر عن الدخول فى مناقشات حول مصداقية أو عدم مصداقية هذه الأمثلة.

وبعد أن يقدم الخركوشى العديد من المواقف التى حدثت مع الصحابة الأجلاء يتجه إلى ذكر عدة مواقف أخرى حدثت مع الصوفية، والحقيقة أن كل المواقف التى يذكرها عن الصوفية بلا استثناء قد تكرر ذكرها فيما بعد خاصة فى الكتب التالية: حلية الأولياء، كتاب اللع، الرسالة القشيرية، إحياء علوم الدين، والعديد من المصنفات الصوفية التى كتبت بعد كتاب تهذيب الأسرار. ومن الملاحظ أن الأبواب الخاصة بالكرامات تحتوى على النسبة الأكبر لعبارات الخركوشى فى كتاب تهذيب الأسرار. فأغلب العبارات الموجودة فى هذه الأبواب للخركوشى نفسه. ليس هذا فحسب بل ينتقل الخركوشى إلى نقطة أخرى وهى ذكر الفرق بين الكرامة والمعجزة، حيث يحصر الفرق فى النقاط التالية^(١٦٩):

١. زيادة المعجزة للأنبياء تزيد قلوبهم تثبتاً، وزيادات الكرامات للأولياء تزيد قلوبهم وجلّاً وخوفاً وحذراً أن يكون ذلك استدراجاً.
٢. الأنبياء عليهم السلام متعبدون بإظهار معجزاتهم، والأولياء متعبدون بكتمان كراماتهم.

٣. الأنبياء عليهم السلام يحتجون بالمعجزات على المشركين، والأولياء يحتجون بالكرامات على أنفسهم لتصلح وعلى قلوبهم لتطمئن.

٤. أن النبي تظهر له المعجزة في السماء كما تظهر له المعجزة في الأرض؛ كإنشقاق القمر، والمعراج لمحمد صلى الله عليه وسلم، وتكليم موسى عليه السلام، وإحياء عيسى عليه السلام للموتى، وهذه الأشياء لا يظهر مثلها لولى.

٥. أن المعجزة تبقى بعد موت النبي، أما الكرامة لا تبقى بعد موت الولي.

٦. تتولد الكرامة بعد الاجتهاد، والمعجزة تظهر ابتداء ولا تتولد من الاجتهاد.

٧. كل من الولاية والنبوة يتشابهان في كونهما خوارق للعادات وناقضة لها، ولا يجوز أن يدل على ولاية الولي كما يدل على نبوة النبي.

٨. تدل المعجزة على صدق الصادق، لذلك وجب أن لا تختص ببعض الصادقين، أما الكرامة فتختص ببعض الصادقين.

وبعد ذلك نجد الخرکوشى يقدم باباً كاملاً بعنوان "الأدلة على جواز كون الكرامات" حيث يبدأ الخرکوشى هذا الباب بذكر الآيات القرآنية التى تحمل فى دلالتها إثبات لوجود الكرامات كما يرى الخرکوشى ومن ضمن الآيات التى يذكرها ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ «سورة آل عمران، الآية: ٧٤»، ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ «سورة آل عمران، الآية: ٣٧»، ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ «سورة النمل، الآية: ٤٠»، وأيضاً يذكر ما حدث مع السيدة مريم عليها السلام من الكرامات مثل ظهور الفواكه الشتوية فى الصيف أو العكس، وثمر النخلة اليابسة فى الوقت والحال، فيعتبر ذلك من الكرامات ويرفض أن يكون ذلك من المعجزات لعدة أسباب^(١٧٠)؛

(١) أن الرسالة والنبوة لا تثبتان فى النساء وذلك لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ﴾ «سورة يوسف، الآية: ١٠٩».

(٢) قد يصف البعض ما ظهر لمريم عليها السلام بكونه معجزة للأنبياء فى زمانها، وهذا لا يجوز. لأنه لا يجوز أن يكون ما يظهر على يد واحد مضافاً إلى غيره فى الإعجاز، فلو كان نبيان فى وقت واحد لا يضاف ما يظهر من الإعجاز على يد أحدهما إلى الآخر، كما أن قلب العصا لموسى عليه السلام من الإعجاز ولم يضاف ذلك إلى هارون عليه السلام.

ومن الملاحظ فى هذا الباب أن الخرکوشى لم يستشهد بما حدث بين موسى

والخضر عليهما السلام لإثبات الكرامة، ونرى أن ذلك عن قصد، حيث استشهد به الكثيرون من الصوفية السابقين على الخركوشى لإثبات وجود الكرامة، ولذلك نعتقد أن الخركوشى قد فضل البحث في القرآن الكريم على أدلة أخرى بخلاف ما ورد في سورة الكهف.

ثانياً - العبادات من منظور صوفى:

بقراءة وتحليل الأبواب التى يتناول فيها العبادات، كالصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، نستنتج أن مظاهر هذه العبادات ما هى إلا رموز لما هو أعلى من ذلك منزلة لدى الخركوشى، ولكن فى اعتقاده أيضاً أنه لا يستطيع كافة البشر إدراك هذه الرموز، لأنها مقصورة على العارفين، فالصلاة لدى الخركوشى تحتاج إلى عدة شروط بالإضافة إلى الشروط التشريعية والفقهية، فالوضوء للصلاة لديه ينقسم إلى قسمين وضوء الظاهر، وضوء الباطن، فالأول: هو الوضوء العادى من حيث الشكل والممارسة، والثانى هو وضوء الباطن بالتوبة والندم والخروج عن الشك والكبر^(١٧١).

كذلك القبلة لديه ثلاث: قبلة العامة وهى الكعبة، وقبلة الخاصة وهى العرش حيث إنه قبلة الملائكة، وقبلة العارفين وهى قلوبهم إلى ربهم^(١٧٢)، ليس هذا فحسب بل يرى ضرورة توفر عدة صفات فى المصلى منها: إعظام المقام، إجلال المقال، تمام اليقين، جمع الهمم، ولتوضيح ذلك يربط هذه الأمور بالتكبيرية الأولى، حيث يجب أن تكون مصحوب قولك «الله» التعظيم مع الألف، والهيبة مع اللام، والمراقبة والقرب مع الهاء^(١٧٣).

أما عن الزكاة فيرى الخركوشى أن الزكاة الحقيقية هى التى يؤديها العارف، وهى زكاة القلب فى حفظ حقوق المعرفة، وإقامة حدود المحبة^(١٧٤)، والصوم أيضاً لدى العارف يجب أن يجمع بين صوم الروح بقصر الأمل وصوم العقل بخلاف الهوى^(١٧٥).

وتتجلى رؤية الخركوشى للعبادات من منظور صوفى أثناء حديثه عن الحج، ولتوضيح ذلك يستشهد الخركوشى بحوار بين الشبلى وأحد تلاميذه بعد أن عاد من الحج، ونجد أهمية فى ذكر جزء من هذا الحوار: «قال الشبلى لفلان: هات غراتين، وقال لابن منازل: خذها معك فإذا وصلت إلى مكة فاملاها رحمة، وجئ بهما معك، لتكون حظنا من الحج، فلما رجعت دخلت عليه، فقال لى: حججت؟ قلت: نعم، قال: جئت الميقات؟ قلت: نعم، قال: أيش عملت؟ قلت: اغتسلت وأحرمت، وصليت ركعتين ولبيت، قال عقدت الحج؟ قلت: نعم، قال: فسخت بعقدك على عقد عقده يخالف هذا

العقد ويضاده منذ خلقت؟ قلت: لا، قال: ما عقدت!! قال: نزع ثيابك؟ قلت: نعم، قال: تجردت من كل شيء؟ قلت: لا، قال: ما نزعته!! قال: تطهرت؟ قلت: نعم، قال: زال عنك كل علة بتطهرك؟ قلت: لا، قال: ما تطهرت، قال: لبيت؟ قلت: نعم، قال: وجدت جواب التلبية بتلبية مثلها، قلت: لا، قال: ما لبيت!! قال: دخلت الحرم؟ قلت: نعم، قال: اعتقدت بدخولك الحرم ترك كل محرم؟ قلت: لا، قال: ما دخلت الحرم!! قال: أشرفت على مكة؟ قلت: نعم، قال: أشرفت عليك حال من الحق بإشرافك على مكة، قلت: لا، قال: ما أشرفت على مكة!! قال: رأيت الكعبة، قلت: نعم، قال: رأيت من قصدته؟ قلت: لا، قال: ما رأيت الكعبة!! قال: وقفتم بالمزدلفة، قلت: نعم، قال: ذبحت؟ قلت: نعم، قال: نفسك؟ قلت: لا، قال: ما ذبحت!! قال: زرت؟ قلت: نعم، قال: كشف لك عمن زرت؟ قلت: لا، قال: ما زرت.... قال: ما حججت ولا زرت عليك بالعودة»^(١٧٦).

ويتضح لنا أن الخركوشى يوافق الشبلى بأن كل ركن من أركان الحج ما هو إلا رمز لشئ أكبر منه، فالدخول المسجد الحرام، ما هو إلا رمز للاعتقاد بترك كافة المحارم، والذبح في الحج يرمز إلى ذبح النفس والتضحية بها تقريباً لله عز وجل، والزيارة في الحج، ترمز إلى كشف المزور نفسه للزائر. ويظهر هنا بعض التشابه بين كل من الخركوشى وأبى حامد الغزالي، حيث يتحدث الغزالي صراحة عن رموز الحج، ويذكر في إحياء علوم الدين ثلاثة منها: «السفر - الإحرام - الطواف» فالسفر هو رمز إلى السفر الأعظم إلى الله سبحانه وتعالى، والإحرام هو رمز الشعور بالغفلة والشعور بوطاة الرجوع إلى الله، والطواف يرمز إلى رجوع الطائف في كل شئ من نفسه إلى ربه^(١٧٧).

٤- الأحوال والمقامات عند الخركوشى

تمهيد: يعد البحث في الأحوال والمقامات لدى الخركوشى من أصعب الأمور التي واجهتنا أثناء دراسته، فمن الغريب أن يبدأ الخركوشى كتابه تهذيب الأسرار بالأحوال والمقامات بعد باب التصوف (أي أنه يتحدث عن الأحوال والمقامات من الباب الثالث مباشرة) ليس هذا فحسب بل والأدهش من ذلك أنه يبدأ بالحديث عن المعرفة، فالمحبة، فالشوق، فالقرب، فالمشاهدة، فاليقين، ثم التوبة... «فهل لذلك الترتيب معنى أم لا؟ هذا ما سنحاول الوصول إليه في نهاية الفصل» وهذا الترتيب يثير العديد من التساؤلات التي سوف نناقشها في الأجزاء اللاحقة.

أما عن أسلوبنا في تناول هذا الموضوع فقد تحيرنا كثيراً حول هذه النقطة، والسبب

فى ذلك أن الخركوشى يقوم بمجرد ذكر لآراء السابقين عليه عن المعرفة أو المحبة أو أى جزء فى كتابه، ومن هنا قمنا بطرح السؤال التالى: أين يقع الاتجاه الصوفى لدى الخركوشى فى هذه النقطة؟ وما السبيل لمحاولة الوصول إلى وجهة نظر الخركوشى؟ ولذلك نرى ضرورة القيام ببعض الخطوات منها:

أولاً: تعريف لكل من مصطلح الحال ومصطلح المقام، بصفة عامة، ولدى الخركوشى بصفة خاصة.

ثانياً: حصر مصادر الأقوال (الأكثر حضوراً) لدى الخركوشى فى الأحوال والمقامات وهذا الحصر سوف يبين لنا عدة نقاط. أولها: مدى معرفة الخركوشى بالتراث الصوفى السابق عليه. ثانياً: ما أكثر الشخصيات والأفكار التى تأثر بها الخركوشى؟ ثالثاً: ما المرجعية العامة للخركوشى؟ فهل كان من أصحاب التصوف الفلسفى، أم السنّى؟

ثالثاً: القيام بتحليل كل حال ومقام لدى الخركوشى على حده.

أولاً - تعريف المقام والحال والفرق بينهما:

المقام: بفتح الميم، وهو فى الأصل موضع القيام ويضمها موضع الإقامة، وقد يكون كل منهما بمعنى الإقامة، وبمعنى القيام، والقيام بالفتح والضم ما يتحقق به المزيد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة^(١٧٨). ولعل أبا سعيد الخراز المتوفى ٢٧٩هـ هو أول من تكلم فى المقامات فى كتابه «كتاب الصدق» حيث عرض فيه لمقامات الإخلاص والصبر والورع والزهد والتوكل والشكر والرضا. كذلك ذكر الخراز صراحة مصطلح مقام، حيث يقول «فأول مقامات أهل المعرفة التحير مع الافتقار ثم السرور مع الاتصال ثم الفناء مع الانتباه...»^(١٧٩). وفى موضع آخر يقول: «فمن كان مقامه الخوف، أدركه من قرب الله تعالى. حين علم أنه يراه. الحذر، والفرق، والخشية، ومن كان مقامه المحبة، أدركه من حقائق قرب الله تعالى حين علم أنه يراه الفرح والسرور والنعيم»^(١٨٠).

ويعرف الخركوشى المقام بأنه «الذى يقوم بالعبد فى الأوقات من أنواع المعاملات، وصدق المجاهدات، فتمت أقيم للعبد فى شئ منها على التمام فهو مقامه، حتى ينتقل منه إلى مقام آخر»^(١٨١).

ويعرف الدكتور التفتازانى المقامات بأنها: مراحل الطريق إلى الله وهى ما يرسخ للسالك من أحوال السلوك نتيجة مجاهداته المختلفة، فيقال مثلاً: إن السالك متحقق بمقام التوبة إذا كان قد جاهد نفسه حال التوبة عن المعاصى والشهوات بقهر دواعيها،

ثم صار مالكا لزامها من هذه الناحية، ويتدرج السالك فى مقامات السلوك مجاهداً^(١٨٢).

الحال: فى اللغة نهاية الماضى وبداية المستقبل وفى الاصطلاح ما يبين هيئة الفاعل أو المفعول به لفظاً نحو ضربت زيداً قائماً أو معنى نحو زيد فى الدار قائماً والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنيع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط أو هيئة ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أولاً فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود^(١٨٣). ولعل أول من تكلم عن تصنيف أحوال الصوفية ذو النون المصرى المتوفى ٢٤٥هـ بمصر، فىرى ماسينيون (Massignon) أن شهرة ذا النون المصرى ترجع على الأخص إلى أنه صنف الأحوال الصوفية^(١٨٤)، ومما يذكر عن ذى النون أنه كتب رجل إليه يسأله عن حاله فكتب إليه ذو النون: «مالى حال أرضاها، ولا لى حال لا أرضاها، كيف أرضى حالى لنفسى إذ لا يكون منى إلا ما أراد من الأحوال»^(١٨٥)، وكذلك أنه قال: «إن العارف لا يلزم حالة واحدة، إنما يلزم ربه فى الحالات كلها»^(١٨٦). ويعرف الخرkowski الحال «بأنه نازلة تنزل بالعبد فى الخير فيصفو له فى الوقت حاله ووقته»^(١٨٧).

العلاقة بين الأحوال والمقامات: والسؤال الذى يطرح نفسه علينا بقوة، ما هى العلاقة بين الحال والمقام؟ وهل يمكن أن يتحول المقام إلى حال أو العكس؟ وهل هناك علاقة جدلية بين الحال والمقام؟ إن الإجابة على هذا السؤال من أكثر الأمور تعقيداً فى التصوف الإسلامى خاصة إذا عرفنا أن ما قد يرد مقاماً لدى صوفى معين، قد يأتى حال لدى صوفى آخر، ليس هذا فحسب، بل ما قد يرد مقاماً لدى صوفى، قد يصبح حالاً لدى نفس الصوفى بعد تحوله أو العكس، ولتوضيح تلك الجزئية نستشهد بما يقوله أبو حفص السهروردى عن ذلك: «قد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، ووجود الاشتباه لمكان تشابههما فى نفسهما وتداخلهما؛ فترأى للبعض الشئ حالاً، وترأى للبعض مقاماً. وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما. فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره. وقد يكون الشئ بعينه حالاً ثم يصير مقاماً، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس، ثم تعود، ثم تزول، فلا يزال العبد - حال المحاسبة - يتعاهد الحال، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم، ويغلب حال المحاسبة، وتتقهر النفس وتتضبط وتتملكها المحاسبة، فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه، فيصير فى مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة»^(١٨٨).

ولتوضيح ما قاله السهروردي ينبغي أن نعلم أن كل جهد يُبذل في الطريق من جانب العبد يصبح تغيّر في وجدانه... حتى يصل العبد إلى مرحلة التوقف من جانبه بالكلية، حيث يصبح بالله والله^(١٨٨). والجدير بالذكر أن نلاحظ أن المقامات تختلف في ترتيبها وأهميتها من صوفي لآخر.

وبحسب تعبير علم النفس الحديث تعتبر المقامات والأحوال تغيرات نفسية تعترض الإنسان بين حين وآخر وفق ما يأخذه من جانب العبادة والدين^(١٩٠).

أما عن المحاولات المبكرة في ترتيب الطريق الصوفي (المقامات والأحوال) فيمكن الإشارة هنا إلى أربع محاولات هامة، جاءت جميعها في القرن الرابع الهجري، وتنسب هذه المحاولات الأربع إلى:

١. أبي بكر الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠هـ. حيث رتب مراحل الطريق الصوفي في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف حسب المقامات والأحوال التالية: (التوبة - الزهد - الصبر - الفقر - الخوف - التقوى - الإخلاص - الشكر - التوكل - الرضا - اليقين - الأنا - القرب - المحبة)^(١٩١).

٢. أما المحاولة الثانية فتنسب إلى أبي نصر السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٧٨هـ، وسنشير إليها بالتفصيل في الفصل الرابع.

٣. أما المحاولة الثالثة فتنسب إلى أبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٠هـ حيث رتب مراحل الطريق في كتابه قوت القلوب حسب المقامات والأحوال التالية: (المراقبة - المشاهدة - اليقين - الصبر - الشكر - الرجاء - الخوف - الزهد - التوكل - الرضا - المحبة)، وقد سُمّي هذه المراحل مقامات اليقين^(١٩٢).

٤. أما المحاولة الرابعة فتنسب إلى عبد الملك الخركوشي، وسوف نشير إليها في هذا الفصل بالتفصيل.

ومن هنا نلاحظ أن محاولات ترتيب الطريق الصوفي بشكل نظامي قد حدثت في القرن الرابع الهجري، ولكن ينبغي ملاحظة أمر هام بالنسبة لترتيب هذه المحاولات: وهو أننا نعلم تواريخ وفاة أصحابها، ولكننا لا نعلم تواريخ تأليفهم لهذه الأعمال، لذلك فإن الترتيب السابق حسب تاريخ الوفاة، وليس حسب ترتيب كتابة هذه الأعمال. فقد عاصر أصحاب هذه المحاولات بعضهم بعضاً، ولا نملك المعلومات التاريخية الكافية لمعرفة أي المحاولات تأتي أولاً.

ثانيًا . مصادر الأقوال «الشخصيات» التي أوردها الخركوشى فى الأبواب الخاصة بالتصوف والأحوال والمقامات:

جدول الأشخاص الأكثر ذكرًا فى الأبواب الخاصة بالتصوف والأحوال

الاسم	ذو النون	الجنيد	الشبلى	البسطامى	الخركوشى
عدد عباراته	٣٠	٢٩	٢٨	١٤	١٨

جدول الأشخاص الأكثر ذكرًا فى الأبواب الخاصة بالمقامات

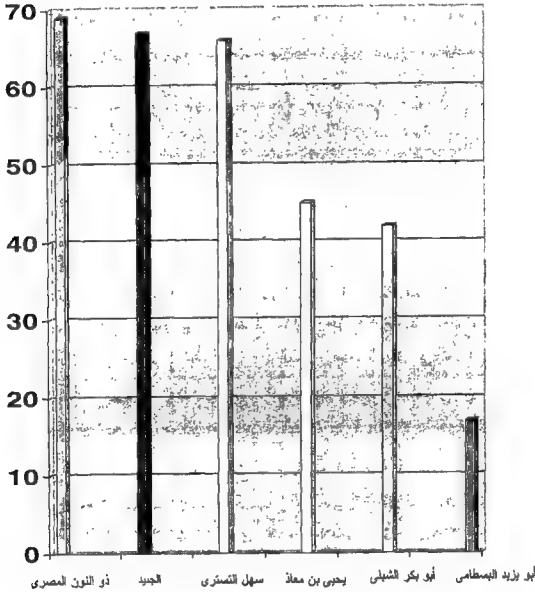
الاسم	سهل التمشرى	ذو النون	الجنيد بن محمد	يحيى بن معاذ	الخركوشى
عدد عباراته	٥٤	٣٩	٣٨	٣٤	١٩

ومن الواضح أن حصر هذه الشخصيات يبين لنا عدة أمور هامة:

١. إلمام الخركوشى بالتراث الصوفى السابق عليه، بدليل إلمامه بالعديد من الأقوال الهامة، لأهم صوفية القرن الثالث الهجرى «انظر الشكل التالى»، ليس هذا فحسب، بل يجمع لبعض أقوالهم التى لا نجدها فى المصادر الصوفية الأخرى.
٢. يتضح لنا أن هؤلاء الأعلام «الموضحين بالشكل» هم الذين تأثر بهم الخركوشى فى نزعتة الصوفية. وهم الذين مثلوا له المرجعية الفكرية فى التصوف.
٣. لا يمكننا تقييم التصوف لدى الخركوشى، دون الأخذ فى الاعتبار الإتجاهات التى يمثلها هؤلاء الأعلام.
٤. رغم تأثر الخركوشى بأبى بكر الشبلى، وأبى يزيد البسطامى، إلا أنه لم يذكر أيا من أقوالهم المرتبطة بالشطح، بل يذكر أقوالهم التى لا تختلف مع ظاهر الشريعة.

شكل بياني

الشخصيات الأكثر ذكرًا في الأبواب الخاصة بالتصوف والمقامات والأحوال



ثالثاً - تحليل الأحوال والمقامات:

سنشرع الآن في تقديم تحليل لكل حال ومقام على حده، محاولين من ذلك رسم صورة واضحة لكل مرحلة من مراحل الطريق الصوفي لدى الخركوشي، ومحاولين أيضاً اكتشاف أى الألفاظ ستأتى لديه أحوال، وأيهما ستأتى لديه مقامات من أجل تحليل تلك الرحلة الصوفية وسط الأحوال والمقامات.

١. المعرفة:

قبل الدخول في تحليل لمصطلح المعرفة لدى الخركوشى، نرى ضرورة طرح السؤال التالى: هل المعرفة لدى الخركوشى حال أم مقام؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغى أن نتذكر شئ هام؛ صحيح أن الخركوشى قد قدم تعريفاً دقيقاً لمصطلح الحال ومصطلح المقام، لكنه فى الوقت نفسه لم يذكر بشكل صريح أى المصطلحات يأتى حالاً، وأيها يأتى مقاماً. ولكن إذا أخذنا فى الاعتبار تعريفه لمصطلحا الحال والمقام قبل قراءة الأبواب المرتبطة بالأحوال والمقامات، فستكون مهمتنا أسهل فى التفريق بين الأحوال والمقامات.

ومن أجل الإجابة على السؤال السابق ينبغى علينا العودة إلى قراءة الأقوال التى يذكرها الخركوشى من أجل تحديد ما إذا كانت المعرفة حال أم مقام. وأثناء قراءتنا لباب المعرفة، نستطيع أن نكتشف أنها تأتى لدى الخركوشى حال وليست مقاماً. ولإثبات ذلك نذكر بعض النصوص التى يقدمها الخركوشى: «المعرفة نور طرح فى قلب المؤمن... المعرفة حياة القلب.... يعييه الله بها، حقيقة المعرفة أن تعرف أن حركات الخلق وسكونهم بالله... حق لمن أعزه الله تعالى بمعرفته أن لا يلتفت إلى غيره... المعرفة تكون بتعريف الله سبحانه... سبحانه من حجب أهل المعرفة عن جميع خلقه...»^(١٩٢)، إن العبارات السابقة التى يذكرها الخركوشى تؤكد لنا أن المعرفة وهب وليست كسب، فمن هنا يمكننا استنتاج أن المعرفة لدى الخركوشى حال وليست مقاماً.

كذلك نجد للخركوشى عبارة هامة، حيث يقسم فيها المعرفة إلى ثلاثة مستويات «المعرفة على ثلاثة أوجه: أولها معرفة التوحيد، وهى لعامة المؤمنين، والثانى: معرفة الحجة والبيان، وهى للعلماء والحكماء والبلغاء. والثالث معرفة صفات الوجدانية، وهى لأهل ولاية الله عز وجل الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فأظهر الله تعالى بقلوبهم لهم ما لم يظهر لأحد من العالمين»^(١٩٤)، وهى عبارة أخرى تؤكد نفس المعنى «قال ذو النون: المعرفة تكون بتعريف الله سبحانه، ومدارجها ثلاث؛ فالمدرج الأول: إثبات وَحْدَانِيَةِ الواحد القهار. والثانية: قطع القلب عما دون الحق، والثالثة: هى التى لا سبيل لأحد إلى عبارتها»^(١٩٥).

ومن هنا نستنتج تقسيم الخركوشى للمعرفة إلى ثلاثة مستويات يطلق عليها:

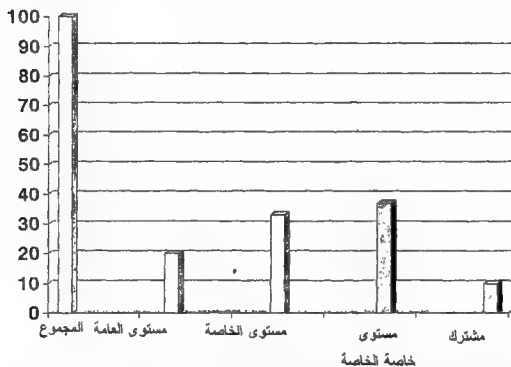
مستوى العامة (شرعية) - مستوى الخاصة (الطريقة) - مستوى خاصة الخاصة (الحقيقة). وبالنظر إلى أغلب العبارات التى يذكرها الخركوشى نجد أن كل عبارة يمكن أن تضم إلى أى مستوى من المستويات الثلاثة السابقة. ولتوضيح ذلك بشكل أكبر انظر الجدول التالى:

نماذج من المستويات الثلاثة للمعرفة لدى الخرکوشى

مستوى خاصة الخاصة [الحقيقة]	مستوى الخاصة [الطريقة]	مستوى العامة [الشريعة]
رؤية الحق مع فقدان ما سواه [ص ٤٥]	قطع القلب عما دون الحق [ص ٤٧]	المعرفة بالله تعالى، نحو أن تعلم أنه حق، موجود، قادر، عالم، سميع، بصير، متكلم، مريد، قديم، باق [ص ٤٤]
معرفة صفات الوجودانية لاهل الولاية [ص ٤٨]	معرفة الحجة والبيان [ص ٤٨]	الاثبات وحدانية الواحد القهار [ص ٤٧]
ما حقيقة المعرفة؟ فقال اذا صار فقتنا تحت اطلاق الحق، باقيا على بساط الحق بلا نفس، ولا سبب، ولا خلق، فهو فان باق وميت حق، وحى موت، ومحجوب مكشوف، ومكشوف محجوب [ص ٤٦]	حق لمن اعزه الله تعالى بمعرفته ان لا يلتفت إلى غيره، ولا يختار عليه احدا سواه [ص ٤٧]	معرفة التوحيد [ص ٤٨]

وبغزيلة كل العبارات التى يذكرها الخرکوشى فى باب المعرفة يمكننا أن نصنفها فى إحدى المستويات الثلاثة السابقة، ولتوضيح ذلك بشكل أكبر انظر الشكل التالى:

شكل بيانى يوضح النسبة المئوية لكل مستوى من مستويات المعرفة لدى الخرکوشى



مجموع الأقوال فى باب المعرفة	المرتبطة بمستوى العامة	المرتبطة بمستوى الخاصة	المرتبطة بمستوى الخاصة الخاصة	المشتركة
٧٠	١٤ فقرة (٢٠%)	٢٣ فقرة (٣٣%)	٢٦ فقرة (٣٧%)	٧ فقرات (١٠%)

٢. المحبة^(١٩٦)؛

قبل الدخول فى تحليل لمصطلح المحبة لدى الخركوشى، نرى ضرورة معرفة ما إذا كانت المحبة لدى الخركوشى جالاً أم مقاماً؟ ولتجديد ذلك نجد ضرورة العودة إلى عبارات الخركوشى حيث نجد عدة عبارات هامة تساعدنا فى الإجابة عن هذا السؤال: «أفضل نعم الله تعالى على خلقه ما ألهمهم من حبه - الحب من تعليم الحق لا من تعليم الخلق - المحبة أن يحو أثرك عنك»^(١٩٧). والعبارات السابقة توضح لنا أن المحبة حال وليست مقاماً باعتبارها وهباً وليست كسب. وكذلك لأهمية حال المحبة لدى الخركوشى فإننا سنقوم بعمل تحليل دلالى له فى الفصل القادم.

٣. الشوق^(١٩٨)؛

خصص الخركوشى باباً كاملاً عن الشوق، حيث عرض فيه العديد من أقوال السابقين عليه، ويمكننا أن نستنتج عدة مستويات للشوق من خلال الأقوال التى يذكرها الخركوشى:

١) **الشوق عند العامة**: وفى هذا المستوى يكون «الشوق حطاماً للجوارح عن الشهوات، حافظاً للقيام بالفروض والعبادات»^(١٩٩).

٢) **الشوق عند الخاصة**: وفى هذه المرحلة يكون «الشوق نار الله، أشعلها فى قلوب أوليائه حتى يحرق بها من الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات»^(٢٠٠).

٣) **الشوق عند العارفين**: ويستشهد الخركوشى فى هذا السياق بعدة عبارات أشهرها عبارة رابعة المدوية: «والله ما عبدت الله حين عبده خوفاً من ناراً، ولا شوقاً إلى الجنة، ولكن أعبدته حباً له وشوقاً إليه»^(٢٠١). وفى هذه المرحلة قد يأخذ الشوق شكلاً آخر، ما يمكن أن يسمى «سقوط الشوق»؛ ولتوضيح ذلك يذكر الخركوشى فى هذا السياق: «عن عبد الواحد بن زيد^(٢٠٢) قال: دخلت على أبى عاصم وافد أهل الشام، فقلت: يا أبا عاصم أما تشاق إلى الله عز وجل، قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن الشوق يكون إلى الغائب، فإذا كان الغائب حاضراً شاهداً، فأين يكون الشوق؟ قلت: سقط الشوق»^(٢٠٣).

٤) **شوق الله لعباده**: وهنا يظهر مستوى جديدة بالنسبة إلى المعرفة والمحبة، حيث يعتبر المستوى الأول والثانى والثالث درجات للشوق من العباد لله سبحانه وتعالى، أما فى هذه المرحلة فتجد شوق الله لعباده، ولتوضيح ذلك نذكر النصوص التى يوردها الخركوشى: «أوحى الله إلى داود عليه السلام: يا داود، لو يعلم المدبرون عنى كيف

انتظارى لهم، ورهقى بهم، وشوقى إلى ترك معاصيهم، لماتوا شوقاً إلى وتقطعت أوصالهم فى محبتى، يا دواد فكيف إرادتى فى المقبلين على؟ يا داود ألا طال شوق الأبرار إلى لقائى، وإنى إليهم لأشد شوقاً^(٢٠٤). كذلك من كافة التعريفات السابقة التى يقدمها الخرکوشى نستنتج أن الشوق لديه حال وليس مقاماً.

٤. القرب^(٢٠٥)؛

يبدأ الخرکوشى الباب الخاص بالقرب بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «قال الله تعالى: إذا أحب عبيدى لقائى أحببت لقاءه، وإذا ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإذا ذكرنى فى مأل من الناس ذكرته فى مأل خير منه، وإذا تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإذا تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإذا جاءنى يمشى جئتُهُ هرولة»^(٢٠٦). وهكذا يربط الخرکوشى حال القرب بالسنة النبوية لإثبات عدم مخالفته للشرعية. وتحليل النصوص والأقوال التى يقدمها الخرکوشى فى هذا الباب يظهر لنا عدة مستويات للقرب:

(١) **قرب العامة:** وفى هذا المستوى يحاول الإنسان أن يتقرب إلى الله سبحانه وتعالى بالطاعات بتوفيق من الله على ذلك، فيقيم العبادات، ويؤدى النصيحة للعباد، ويتعهد الفقراء والمساكين بالبر، والفرح بصلاح الأمة والغم لفسادها، واعتقاد حسن الظن بالله تعالى^(٢٠٧).

(٢) **قرب الخاصة:** وفى هذا المستوى ينقطع القلب إلى الله عز وجل وينشغل بالله دون غيره، وكذلك فى هذا المستوى ينشأ ما يسمى بعذاب القرب، ولتوضيح ذلك نذكر ما أورده الخرکوشى: «عن ذى النون أنه قال: رأيت أعرابياً يطوف بالكعبة وقد نحل جسمه، وأصفر لونه، فقلت له: أمحب أنت؟ قال: نعم، قلت حبيبك منك قريب أم بعيد؟ قال قريب، فقلت موافق أو غير موافق؟ قال: موافق، فقلت: يا سبحان الله، حبيبك منك قريب ولك موافق، وأنت على هذه الحالة، فقال: يا بطلان أما علمت أن عذاب القرب والموافقة أشد من عذاب البعد والمخالفة»^(٢٠٨). وهذا النوع من العذاب لا ينتهى لدى الصوفى إلا بالوصول إلى المستوى الثالث.

(٣) **قرب خاصة الخاصة:** وفى هذا المستوى يغيب الذكر والذاكر والمذكور كما يقول الخرکوشى، وكذلك يستشهد هنا بقول ابن عطاء^(٢٠٩). حين سئل عن قوله ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ «سورة العلق، الآية: ١٩» فقال اقترب إلى بساط الريوبية فقد أعتقناك من بساط العبودية^(٢١٠).

ومن خلال قراءة وتحليل باب القرب نستطيع أن نستنتج أن القرب لدى الخركوشى حال وليس مقام، ولتأكيد على ذلك يكفي أن نذكر الآية القرآنية التى يستشهد بها الخركوشى: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (سورة النور، الآية: ٤٠).

٥. الأنس^(٢١١)؛

يبدأ الخركوشى باب الأنس برسالة كتبت إلى عمر بن عبد العزيز ورد فيها ما يلى: «ليكن أنسك بالله تعالى، وانقطاعك إليه، فإن لله عباداً استأنسوا بالله تعالى، فكانوا فى وحدتهم أشد استئناساً من الناس فى كثرتهم، وأوحش ما يكون الناس أنس ما يكونون، وأنس ما يكون الناس أوحش ما يكونون»^(٢١٢). ونستنتج أن الخركوشى ذكر هذه الرسالة لأمرين؛ الأول: إثبات أن الأنس يكون بالله وليس بالبشر. والثانى: إثبات أن الأنس بالله ليس أمراً محدثاً وإنما كان معروفاً زمن التابعين وتابعى التابعين.

وبتحليل مضمون العبارات التى أوردها الخركوشى فى هذا الباب نستنتج وجود ثلاثة مستويات للأنس هى:

(١) أنس العامة: وهو أنس الإنسان بالبشر، فليس الأنس فى هذا المستوى بالله، بل أنس مع الخليقة. وينقسم الناس فى هذا المستوى من الأنس إلى نوعين؛ الأول: هو أنس بالبشر نتيجة عدم المعرفة بالله، حيث يرى الخركوشى أن هذا النوع نتيجة عمى القلب. والثانى: نوع من البشر يعرف الله ولكنه رضى بغيره أنيساً، وقد جمع الخركوشى الكثير من العبارات التى تحمل انتقادات إلى هذين النوعين مثل «الأنس بالله تعالى نور ساطع، والأنس بالمخلوقين غم قاطع»^(٢١٣).

(٢) أنس الخاصة: وفى هذا المستوى يكون الأنس بالله مع التوكل عليه حتى يكون الأنيس فى موضع الشكوك، ويأتى هذا النوع من الأنس جزاء الانقطاع عن الأنس بالمخلوقين، ويروى لنا الخركوشى قصة مرتبطة بهذا السياق، حيث يقول: «كان عابداً فى أيام موسى عليه السلام يستأنس بصوت الطيور، فأنشد من نعمته عجباً لمن يعرفنى أن يستأنس بغيرى، فأدرك العابد أن الأنس بالله أن يستوحش كل ما هو غير الله»^(٢١٤).

(٣) أنس العارفين: وفى هذا المستوى يأنس الإنسان بالله حتى يوحشه من نفسه، ولهذا المستوى عند الخركوشى عدة شروط منها: استلذاذ الخلوة، حب المناجاة، استقراغ العقل كله فى مناجاة الله. كذلك لتوضيح الفرق بين هذا المستوى والمستوى السابق، نجد الخركوشى يستشهد بعبارة أبو بكر الشبلى: «ليس من استأنس بالذكر كمن استأنس بالمذكور»^(٢١٥).

٦- المشاهدة^(٢١٦):

يبدأ الخركوشى باب المشاهدة بالاستشهاد بالعديد من الأحاديث النبوية والآيات القرآنية التى تؤكد وجود المشاهدة، وكذلك توضح معناها، حيث يبدأ استشهاده بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك»^(٢١٧)، وهذا هو معنى المشاهدة^(٢١٨)، ونرى أن الخركوشى ذكر هذا الحديث لأنه يحتوى على العديد من المعانى التى يريد أن يقدمها. وهذا الحديث يحمل مستويين من المشاهدة، عبر الخركوشى بعد ذلك عن كل منهما على حدة.

المستوى الأول: وفى هذا المستوى ترتبط المشاهدة بالعبودية، حيث يلتزم الإنسان بالعبادات والأخلاق الحميدة، ليس لأنه يرى الله، بل لخوفه من الله، حيث أن الله يرى كل أفعاله وأعماله، ونستدل على ذلك بالآية القرآنية التى يستشهد بها الخركوشى، بل ويفسرها طبقاً لهذا المعنى: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» «سورة الحجر، الآية: ٩٩» وطبقاً لتفسير الخركوشى لهذه الآية، أن الإنسان إذا لم يستطع الوصول إلى المشاهدة، وجب عليه عبادة الله حتى يأتيه اليقين والمشاهدة^(٢١٩).

المستوى الثانى: يختلف هذا المستوى عن المستوى السابق تماماً، بل يأتي تقيضاً له، ففي المستوى السابق، يعبد الإنسان من لا يرى، أما فى هذا المستوى يعبد الإنسان من يرى، ولتوضيح ذلك يستشهد الخركوشى بعبارة ينسبها إلى على بن أبى طالب عليه السلام: «تعبد من ترى، أو تعبد من لا ترى؟ فقال: لا، بل أعبد من أرى، لا رؤية عيان، ولكن رؤية القلب بمشاهدة الإيمان»^(٢٢٠)، ونرى هنا ذكاء الخركوشى الشديد حيث إنه لم يذكر فى المستوى الثانى للمشاهدة أى عبارة تحتوى على شطح فتعطى فرصة للفقهاء لشن هجوم عليه، بل استشهد بعبارة منسوبة للصحابى الجليل على بن أبى طالب.

٧ - اليقين^(٢٢١):

يبدأ الخركوشى كعاداته بذكر الأحاديث النبوية فى الحديث عن اليقين، ويذكر الخركوشى حديث ورد عن عيسى بن مريم عليه السلام، حيث سألته أصحابه «بأى شئ تمشى على الماء؟ قال: بالإيمان واليقين، قالوا: فإننا آمنّا كما أمنت، وأيقنّا كما أيقنت، قال: فأمشوا إذاً، قال: فمشوا معه. فجاء الموج فرفعه، فقال لهم عيسى عليه السلام: ما لكم؟ قالوا خفنا الموج؟ قال: ألا خفتم رب الموج؟ وعلق الخركوشى بشكل غير مباشر على هذه القصة، حيث يرى أن اليقين فعل فى القلب، فإذا صححت المعرفة ثبت اليقين،

واليقين أن يتيقن الإنسان بكل ما ورد من الحق إليه، حتى يكون كل شئ عنده كالشاهد بل أشد^(٢٢٢)، واليقين عند الخركوشى عدة شروط منها: قلة المخالفة للناس في العشرة، ترك المدح للناس في العطية والتقنزه عن ذمهم في المنع، العمل بالورع، الإخلاص، استواء البلاء بالرخاء، ارتفاع الشك، قطع كل الأسباب بين الإنسان والله سبحانه وتعالى، كذلك لليقين عند الخركوشى عدة علامات منها^(٢٢٣):

(١) الإقبال على العمل مع عدم الاهتمام بأمر الرزق، لأن انشغال الإنسان بأمر الرزق، يؤدي به إلى الوقوع في الذل، وكذلك يلهي الإنسان عن العبادات.

(٢) النظر إلى الله تعالى في كل شئ والرجوع إليه في كل أمر، والاستعانة به في كل حال.

(٣) بقدر التزام الإنسان بالتقوى ومفارقة النفس، بقدر ما يصل الإنسان إلى أعلى مراتب اليقين.

ويختتم الخركوشى الحديث عن اليقين بربطه رابطاً تاماً بالمشاهدة، حيث يقول: «اليقين المشاهدة»^(٢٢٤).

٨ مقام التوبة:

يقول الخركوشى صراحة إن التوبة من المقامات الرفيعة والأعمال الموجبة لمحبة الله، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ «سورة البقرة، الآية: ٢٢٢» ويمتبر الخركوشى التوبة هي أول مقام يبدأ به السالك حيث يقول صراحة: أول ما يؤمر به المبتدئ التوبة^(٢٢٥) ويتشابه الخركوشى في ذلك الأمر مع العديد من الصوفية المعاصرين له واللاحقين عليه مثل عبد الرحمن السلمى، الذى يرى أيضاً أن التوبة هي أول الطريق وإذا صح للعبد مقام التوبة لاح له لائح من أنوار المحبة^(٢٢٦)، وكذلك أبو حامد الغزالى الذى يسمى التوبة بالمنجى الأول، ويقول عنها إنها مبتدأ طريق السالكين، وأول خطوات المريدين^(٢٢٧)، كذلك يتشابه ابن عطاء الله السكندرى مع الخركوشى في هذا الأمر، حيث يرى ابن عطاء أن التوبة أول المقامات الصوفية ولا يقبل ما بعدها من المقامات إلا بها^(٢٢٨)، ويرى ابن عطاء أن السالك يجب أن يطلب التوبة في كل وقت^(٢٢٩). وبالعودة للخركوشى مرة أخرى نجد أن معنى التوبة لديه: التحول من الحركات المذمومة إلى الحركات المحمودة^(٢٣٠)، وكذلك يمكن تقسيم التوبة لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات:

(١) توبة العامة: وهى الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم، وتأتى توبة العامة

فى هذا المستوى مرادف للاستغفار، ولا ينسى الإنسان ذنبه، وتكون للتوبة فى هذا المستوى مجموعة من الشروط؛ الأول: الندم على ما مضى، الثانى: العزم على ترك الرجوع إلى الذنب، الثالث: أداء كل الفرائض، الرابع: أداء المظالم إلى المخلوقين، الخامس: إذابة كل جسم ولحم نبت من حرام، السادس: إذاقة البدن ألم الطاعة كما ذاق حلاوة المعصية^(٣٣١).

كذلك يقسم الخرکوشى التوبة فى هذا المستوى إلى نوعين، الأول: هو توبة الإنابة؛ وهى أن يتوب العبد خوفاً من العقوبة، والثانى: هو توبة الإستجابة؛ حيث يتوب العبد حياء من كرم الله^(٣٣٢).

٢) توبة الخاصة: وتوبة الخواص لا تكون من الذنوب بل تكون من الغفلة، وهنا شتان بين تائب وتائب، ففى المستوى الأول التائب يتوب من الذنوب، أما فى هذا المستوى يتوب التائب من الزلل والغفلات^(٣٣٣).

٢) توبة العارفين: وهى على مرحلتين الأولى: أن يتوب العارف من رؤية أثر الحسنات والطاعات، حيث تصبح كل أفعال العارف حسنات وطاعات لله عز وجل، فإذا توقف العارف للنظر فى تلك الطاعات وجب عليه التوبة عن ذلك^(٣٣٤). أما المرحلة الثانية: فهى أن ينسى العارف الذنوب والتوبة، والمقصود من ذلك أنه لا يجب على العارف تذكر الذنوب والتوبة فى حال الوفاء مع الله، لأن ذكر الجفاء وقت الوفاء جفاء^(٣٣٥).

٩. مقام المراقبة^(٣٣٦)؛

يأتى مقام المراقبة لدى الخرکوشى بعد مقام التوبة، فبعد أن يلتزم الإنسان التوبة، وجب عليه مراقبة نفسه بشكل مستمر، فالمراقبة ثمرة التوبة، وكذلك يمكن تقسيم المراقبة لدى الخرکوشى إلى ثلاثة مستويات؛ الأول: مراقبة العامة وهو أن يكون الإنسان مراقباً لنفسه لأن الناس تراقب ظاهره، وفى هذا المستوى يراقب الإنسان تصرفاته وأفعاله مع البشر فى كافة الأمور، والثانى: مراقبة الخاصة، وهو علم الخاصة أن الله تعالى يراقب بواطنهم، وفى هذا المستوى يصحب السالك من يذكره بالله، ويقع هيبتة على قلبه، ويعظه بلسان فعله، وتكون التقوى هى معيار العلاقة بين الإنسان والله، وإذا التزم الإنسان هذا المستوى عصمه الله تعالى من حركات جوارحه، الثالث: وهو أن يعلم الإنسان أن نظر الناظر إليه أسبق من نظره إلى المنظور، وتكون المراقبة فى هذا السياق علم القلب بقرب الرب عز وجل، وكذلك تكون مراعاة السر لملاحظة الغيب^(٣٣٧).

وبصفة عامة يضع الخركوشى عدة شروط للمراقبة، منها: إثارة ما آثره الله تعالى، وحسن القصد إلى الله تعالى، معرفة الزيادة والنقصان من قبل الله تعالى، سكون القلب إلى الله، الانقطاع عن جميع الخلق إلى الله وإثارة قرب الله تعالى على قرب ما سواه، إظهار الهيبة من الله تعالى^(٢٣٨)، ويقدر التزام العبد لأكثر قدر من هذه الشروط بقدر ما يصل إلى منزلة أعلى في رحلته الصوفية. ومن الملاحظ أيضاً ارتباط المراقبة بالمعرفة لدى الخركوشى، فإذا كانت المعرفة حالاً من الله، فإن المراقبة هي المقام الذى يؤدي بالعبد إلى الزيادة والنقصان في المعرفة^(٢٣٩).

١٠. مقام الورع^(٢٤٠)؛

إذا كان السالك كما ذكرنا يصل إلى مقام المراقبة بعد مجاهداته في مقام التوبة، فإنه يصل إلى الورع بعد إنتهاء رحلته مع مقام المراقبة. وقد شبه الخركوشى الورع بطائر أبيض يأتي يوم الحساب فيأخذ العباد ويدخلهم الجنة، والورع أن يتعهد المرء قلبه، ويحصل السالك على أعلى منزلة للورع عن طريق الخلوة، ويرى الخركوشى أن الورع على ثلاث مقامات: **أولها**: أن لا يتكلم العبد إلا بالحق ساخطاً كان أو راضياً، **وثانيها**: أن يحفظ الإنسان كل جارحة من سخط الله عز وجل، **ثالثها**: أن يكون اهتمامه فيما يرضى الله عز وجل وأن يترك ما ليس به بأس مخافة ما به بأس^(٢٤١).

وكذلك للورع عند الخركوشى أركان وشروط، فأركانه هي: الصلاة والصوم وقلة النوم، وترك الشهوات، وشروطه: الوقوف عند المشتبهات، الخروج من المتشابهات، الدخول في التفتيش، الخروج من التشويش، تفقد الزيادة والنقصان، أمداومة على ما يرضى الرحمن، صفاء التعلق بالأمانات، الإعراض عن كثير من المباحات^(٢٤٢)، فبقدر الالتزام بهذه الأركان والشروط يكون السالك أسرع في الوصول إلى أعلى منزلة.

١١. مقام الزهد^(٢٤٣)؛

لا يصل السالك إلى الزهد إلا بعد الورع، ويذكر لنا الخركوشى ذلك صراحة فيقول: إن الرجل لا يضع قدمه في الزهد إلا بعد إحكام الورع^(٢٤٤). وكذلك يمكن تقسيم الزهد إلى عدة مستويات: **الأول**: زهد العامة ويكون عن طريق أخذ الدنيا عن طريق الحلال، وترك المحرمات، حتى لا ينشغل الإنسان بالصراعات مع الآخرين، وإذا أنعم الله على الإنسان في هذا المستوى وجب عليه الشكر، وإذا ابتلى وجب عليه الصبر، **الثاني**: زهد الخاصة وهو أن يزهد الإنسان فيما له مخافة ما ليس له، ويحاول الزاهد في هذا المستوى أن يزهد فيما يرغب فيه الخلق، ويزهد في نصيبه من الراحة ويتفرغ للعبادة،

وأيضا من صفات الزاهد فى هذا المستوى أن يشكر سواء إنعم أو لا، كذلك يكون الزاهد هنا زاهد فضيلة؛ بمعنى أن يكون زهده فى الحلال، وهذا على خلاف زاهد الفرض الذى يزهد فى ترك الحرام ورفضه^(٢٤٥). **الثالث:** زهد العارفين، والزاهد هنا من يكون على ترك الدنيا أحرص من الحرص عليها، ويخرج المخلوقين من قلبه، ولا يرى الدنيا ولا أهلها ولا ما فيها، وإنما يرى الله سبحانه وتعالى وحده، وحينها يخرج الله الفقر من قلبه ويجرى الحكمة على لسانه^(٢٤٦). ومن علامات الزاهد هنا؛ هدوء النفس عند الطلب، القناعة بما يرد عنه كلب الجوع، الرضا بما يستره، نفور النفس عند الفضول، إخراج المخلوقين من القلب^(٢٤٧). وبقدر تحقق هذه العلامات يكون طريق السالك مفتوح أكثر.

١٢. مقام الصبر^(٢٤٨)؛

يمكن تقسيم الصبر لدى الخركوشى إلى عدة أقسام **أولها:** أن يصبر الإنسان على ما يكره ويترك الشكوى ولا يتحدث عن مصائبه حتى ينال الخير، وكذلك أن يصبر عما حرمه الله تعالى، **والثاني:** يرتبط الصبر فيه بالرضا، فيصبر الإنسان على المصائب مع وجود الرضا، **والثالث:** قبول القضاء بحلاوة القلب، ويرى الخركوشى أن العارف فى هذا المستوى يستطيع أن يصبر على كل شئ إلا على القطيعة^(٢٤٩).

ويذكر لنا الخركوشى عدة أنواع للصبر منها: الصبر على الفرائض، والصبر على المصائب، والصبر على أذى الناس، والصبر على الفقر، وأيضا هناك عدة علامات للصبر منها: حبس النفس، استكمال الدرس، المحافظة على الطاعات، الصديق فى المعاملات، إصلاح ما كان بالأمس من الجنايات المتداومة على طلب الأنس^(٢٥٠). وبقدر الالتزام بهذه الإمارات بقدر ما يحقق السالك مراده.

١٣. مقام الرضا^(٢٥١)؛

يأتى مقام الرضا نتيجة لمقام الصبر، فإذا تمكن السالك من الصبر وصل إلى هذا المقام، ويعبر الخركوشى عن ذلك: إن لله عبادة استحيوا أن يعاملوه بالصبر، فعاملوه بالرضا^(٢٥٢). ويمكن تقسيم الرضا إلى قسمين: **الأول:** وهو استقبال الأحكام بالفرح وفقدان المرارة بعد القضاء والسرور بما دبر الله تعالى، وأن العبد يجب أن يعلم أن الله سبحانه وتعالى قد اختار له، واختياره له أفضل له من اختياره لنفسه وأن يقنع ويشكر الله على ما ظهر، **الثاني:** سكون القلب تحت جريان الحكم، وهذا يعنى الحب لما قضى الله من بلاء أو خير، ويكون الرضا أيضا فى هذا المستوى استبطابة المحن لرؤية المحبوب، والراضى فى هذا المستوى لا يكون سائلا^(٢٥٣).

١٤. مقام التوكل^(٢٥٤)؛

يبدأ الخركوشى فى الحديث عن التوكل بذكر الحديث النبوى المشهور «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً». ويمكن تقسيم التوكل لدى صوفيينا إلى ثلاثة مستويات: **الأول** توكل العامة: وهو عدم معصية الله عز وجل من أجل الرزق، والاهتمام بالعمل مع حسن التوكل على الله والالتجاء الدائم إليه فى طلب الرزق، **الثانى** توكل الخاصة: وهو توكل السالك على الله بفناء تدبيره فى تدبير الله، حيث يثق السالك فى اختيار الله له ويفضله على اختياره، **الثالث** توكل العارفين: ويكون التوكل هنا طمأنينة القلب إلى الله، والتوكل هنا لا هو بالحركة ولا هو بالسكون، ولكن حالة فى القلب يشعر بها العارف، وهناك شرط أساسى لهذا المستوى، وهو أن يكون التوكل سرّاً بين العارف والله، ولا يطلع عليه أحد، ليس هذا فحسب، بل لا يرى العارف من نفسه التوكل، ولكن أن يعلم الله تعالى منه التوكل^(٢٥٥).

كذلك نرى هنا أن الخركوشى يتحدث عن التوكل عند الأنبياء، فنراه يصف لكل نبى مقام فى التوكل يختلف عن غيره من الأنبياء فيقول: «توكل آدم عليه السلام على حال الاعتبار وقد أورثه هذا التوكل الاصطفاء، وتوكل إبراهيم عليه السلام على الاضطراب وقد أورثه توكله السلام، وتوكل موسى عليه السلام على حال الاختيار وقد أورثه توكله الكلام، وتوكل عيسى عليه السلام على حال الافتقار وقد أورثه توكله المائدة، وتوكل محمد صلى الله عليه وسلم على حال الافتخار وقد أورثه توكله القرب»^(٢٥٦).

١٥. مقام الخوف^(٢٥٧)؛

يمكن تقسيم مقام الخوف لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات: **الأول**: خوف العامة: وهو الخوف بمعناه البسيط، حيث الخوف من عقاب الله وغضبه وهنا يكون الخوف سوط الله تعالى لتقويم الشاردين من عباده، والخائف فى هذا المستوى ليس من بكى وعصر عينيه كما يعبر الخركوشى بل الخائف من ترك الأمر الذى يخاف أن يعذب عليه، ويخشى الخائف فى هذا المستوى من الشيطان ويحاول محاربته بالالتزام بالطاعات والعبادات^(٢٥٨). **المستوى الثانى**: خوف الخاصة وفى هذا المستوى يخاف الإنسان من نفسه أكثر مما يخاف من المخلوقات والشيطان، وهنا يتضرع القلب إلى الطاعات، ويقدر مستوى الخوف فى هذه المرحلة بقدر ما يظهر الخشوع^(٢٥٩). **المستوى الثالث**: خوف العارفين ويمر هذا المستوى بعدة مراحل متلاصقة إلى حد كبير، فيكون الخوف فى البداية هو خوف القطيعة من الله، ويتبعها خوف القلب من القلب، ويتطور

أكثر لهذا المستوى تخاف كافة المخلوقات من العارف، لأنه كما يعبر الخركوشى من خاف الله خافه كل شئ، ومن خاف غير الله خاف من كل شئ^(٢٦٠).

١٦. مقام الرجاء^(٢٦١)؛

يأتى الرجاء لدى الخركوشى بعد الخوف مباشرة، فمقام الرجاء لديه تابع لمقام الخوف، وبالنظر إلى مستويات الرجاء لدى الخركوشى نجد لها ثلاثة: رجاء العامة وهو رجاء المغفرة من الله بطلب الثواب الذى يؤدى إلى الجنة، وعلامة هذا المستوى من الرجاء المسارعة إلى القيام بأداء الفرائض والعبادات ومعاملة الناس بالحسنة، ورجاء الخاصة ويكون رجاء المعرفة بالله أكثر فأكثر عن طريق إنارة الله لقلب العبد، ورجاء العارفين وهو رجاء المشاهدة، وتكون المشاهدة هنا هى الكرم من المرحو^(٢٦٢).

١٧. مقام الإخلاص^(٢٦٣)؛

يأتى الإخلاص لدى الخركوشى ثمرة من ثمار مجاهدات السالك فى المقامات السابقة، ويعنى الإخلاص لديه أن يكون سكون العبد وحركاته لله عز وجل - خالصاً - أى ما يراد به وجه الله - أى الأعمال كان - ولا يريد عليه صاحبه عوضاً لا فى الدنيا ولا فى الآخرة، ويجب أن يكون الإخلاص كما يرى سرّاً من أسرار الله يستودعه من يحب من عبادته، وأن لا يطلع عليه شيطان يفسده ولا ملك يكتبه، وأعلى منزلة من منازل الإخلاص هى فقدان رؤية الإخلاص، لأن من يشاهد إخلاصه يحتاج إخلاصه إلى إخلاص^(٢٦٤). ويقدم الخركوشى بعض الشروط للإخلاص: إخراج الخلق من معاملة الخالق، التفرد بعمل الخالق دون النظر إلى الخلائق، استشعار الخوف والخشية فى الطاعات، صفاء الذكر، طول السير فى المجاهدات^(٢٦٥).

١٨. مقام العبودية؛

يمكن تقسيم مقام العبودية لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات؛ **الأول**: وهو أن يكون الإنسان عبداً مستسلماً لإرادة الله لا اختيار له مع الله ولا تدبير له، وتتصف العبودية فى هذا المستوى بالخوف والرجاء، **الثانى**: أن يكون الإنسان حراً فيما دون الله سبحانه وتعالى، وتتصف العبودية فى هذا المستوى بالمحبة، **الثالث**: إسقاط رؤية التمدد فى مشاهدة المعبود^(٢٦٦).

تعقيب: وهكذا تظهر محاولة الخركوشى ضمن المحاولات المبكرة لتحديد مراحل الطريق، ورسم خريطة واضحة للرحلة الصوفية، بداية من حال المعرفة ووصولاً إلى مقام العبودية. وتظهر دراسة الأحوال والمقامات مدى استقلالية الخركوشى الفكرية،

فقد رسم من خلالها ملامح طريقه الخاص الذى ميزه عن معاصريه (الكلاباذى، الطوسى، المكى، السلمى) ويجب أن نتذكر دائماً أن ترتيب الأحوال والمقامات لدى الخركوشى من المحاولات الأولى التى شهدتها القرن الرابع الهجرى لتقديم التصوف بشكل نظامى، وينبغى أن نضع هذا الأمر فى الحسبان، فإننا حينما نقيم ترتيب الأحوال والمقامات لدى الخركوشى، فإننا نفعل هذا فى القرن الخامس عشر الهجرى، لذلك يجب أن لا نتجاهل تلك المسافة المعرفية بين عالمنا وعالم الخركوشى، حتى نستطيع بموضوعية تقييم صورة التصوف لديه.

٥. نتائج الفصل

١) نستطيع القول بأن الخركوشى قد أدرك التعريفات السابقة عليه لمصطلح «التصوف» ليس هذا فحسب بل إن بعض هذه التعريفات لا نجد لها مصدراً إلا فى كتابه «تهذيب الإسرار» أى أنه حفظ لنا بعض التعريفات الهامة للتصوف من الإندثار. أما بخصوص وضع تعريف محدد لمعنى التصوف لدى الخركوشى فى عدة سطور فلا يمكننا أن نفعل ذلك «لأن الخركوشى لم يفعله».

٢) سبق الخركوشى الكثيرين من معاصريه فى إدراك الفرق بين الصوفية والملامتية، فلذلك وضع باباً كاملاً لتوضيح الفرق بين الاثنين.

٣) يظهر التزام الخركوشى بظاهر الشريعة؛ حيث إنه لا يذكر أياً من العبارات التى تمثل جانب الشطح أو التجديفات؛ إلا أنه فى الوقت نفسه يذكر بعض العبارات لأبى يزيد البسطامى، وأبى بكر الشبلى، مما يدل على عدم رفضه لهذه الشخصيات. والحقيقة أن الخركوشى تعامل مع هذا الأمر بذكاء كبير، فلم يعط الفرصة لبعض الفقهاء فى شن الهجوم عليه. حتى بعض النقاط التى قد تكون منطلقاً للهجوم عليه يتعامل معها بمهارة شديدة؛ فمثلاً: أثناء تناوله باب المشاهدة، لم يذكر أى عبارات تحتوى على شطح، بل يوصل فكرته عن طريق عبارة ينسبها إلى الصحابى الجليل على بن أبى طالب.

٤) أثار ترتيب الأحوال والمقامات لدى الخركوشى العديد من التساؤلات؛ ولكن الآن الأمر أصبح أكثر وضوحاً؛ فالخركوشى يبدأ بالأحوال، وتحديدًا حال المعرفة. فبالتالى يبدأ طريق الأحوال والمقامات بما هو وهب (حال) للإنسان من الله، لكن فى نفس الوقت يأتى دور الإنسان فى التثقل وسط المستويات الثلاثة لكل مقام وحال لدى الخركوشى، ومن هنا يظهر كفاح الصوفى للوصول إلى نهاية الطريق.

٥) لماذا كتب الخركوشى كتاب تهذيب الأسرار؟ ... تعد الإجابة على هذا السؤال أمر مهم: لأنها ستكشف لنا عن الأسلوب الذى استخدمه الخركوشى، فقد يختلف الأسلوب باختلاف الهدف. فمثلاً: إن كان الهدف (أ) فقد يكون الأسلوب (ب)، أما إن كان الهدف (ج) فقد يكون الأسلوب (د). لذلك حاولنا قدر المستطاع أثناء قراءتنا ودراستنا لكتاب تهذيب الأسرار الكشف عن سبب كتابة الخركوشى لكتابه؛ إلا أن الإجابة على هذا السؤال كمنت فى مقدمة الخركوشى لكتاب تهذيب الأسرار، حيث يقول الخركوشى «... بأقرب شكل من الأفهام، والأدنى إلى عقول العوام؛ فقد روى النبى صلى الله عليه وسلم: (أُمِرْتُ أَنْ أَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ)^(٢٦٧) هذا مع تجاوزى عن ذكر أقوالهم فى الشطح، وما حكى عنهم فى حال السُّكْرِ... وقالوه فى غَلْبَةِ الأحوال عليهم»^(٢٦٨).

ومن هنا نكتشف أن غرض الخركوشى من كتابته «كتاب تهذيب الأسرار»، هو الدفاع عن التصوف، وإظهاره بالشكل المقبول المستظهر بالالتزام بظاهر الشريعة^(*)، وهذا يفسر لنا تجاوزه عن ذكر بعض الأقوال التى تمثل شطحاً.

٦) بإعادة ترتيب موضوعات كتاب تهذيب الأسرار، ظهر ترتيب السلوك الصوفى لدى الخركوشى من الأدنى إلى الأعلى، حسب الترتيب التالى:

أ - الالتزام بالعبادات والطاعات والنواهل.

ب - الترقى الأخلاقى، حيث نجد فى هذه المرحلة الآداب الصوفية.

ج - الأحوال والمقامات، حيث تعد المرحلة النهائية فى الطريق الصوفى بالنسبة لخاصة الخاصة.

الفصل الثالث

دراسة دلالية لمصطلح المحبة عند الخركوشي

١. الجانب النظرى: علم الدلالة Semantics

تمهيد

إن عبارة «دراسة دلالية» فى العنوان تشير إلى أن هذا الفصل يتناول دراسة المحبة عند الخرکوشى من منظور علم الدلالة. وهذا يعنى أن علم الدلالة سيمثل الوجه المنهجى من عملنا، فيما سيمثل فصل المحبة عند الخرکوشى جانبه المادى. ومن المعروف أن مفهوم المحبة فى التصوف قابل لأن يُقارَب من وجهات نظر عديدة ومختلفة مثل الدينية والفلسفية والاجتماعية والنفسية والنحوية والتفسيرية... إلى آخره، وأن مفهوم المحبة فى التصوف يُظهر العديد من الأوجه المختلفة، التى قد تكون ذات أهمية متباينة. إلا أننا نحاول هنا القيام بمقاربة جديدة وهى المقاربة الدلالية لنص قديم لكى نكتشف أوجه أخرى، قد تكون جديدة لمفهوم المحبة لدى الخرکوشى. ولهذا، فإن من الجوهرى تماماً أن نحاول منذ البداية امتلاك الفكرة الأكثر وضوحاً ما أمكن حول ملائمة المنهج الدلالى لدراسة المحبة فى التصوف، ونرى إن كان ثمة فائدة حقيقية من مقارنة هذه الزاوية الخاصة أم لا.

أولاً: مفهوم الدلالة (Semantics)

كان علم الدلالة مرتبطاً بعلم البلاغة التقليدية فى الثقافة الغربية القديمة، ولم يصبح للجانب الدلالى كياناً مستقلاً إلا بعد أن نشر اللغوى الفرنسى ميشل بريل (Michel Breal) مقالته فى عام ١٨٩٧م، وهذه المقالة تحمل عنوان «مقالة فى علم الدلالة»^(٢٦٩) وقد كشفت مقالة بريل للغويين المحدثين عن ميلاد علم جديد يعرف باسم «علم الدلالة» (Semantics)، ومن هنا ظهر الاهتمام بتحديد مفهوم هذا العلم، لأن هذا التحديد يعد المدخل الاساسى لمعرفة أبعاد علم الدلالة، ومدى علاقته بالعلوم الأخرى، وعندما ننظر فى دراسات المحدثين، نلاحظ أنهم اتفقوا على أن مفهوم علم الدلالة هو العلم الذى «يدرس المعنى»^(٢٧٠).

١. الدلالة في اللغة: لفظ «دلالة» مصدر الفعل دلّ، وهو من مادة (د . ل . ل) التي تعنى الإشارة والإرشاد إلى الشئ والتعريف به، ومن ذلك «دله على الطريق، أى سده إليه»، «وفى التهذيب دللت بهذا الطريق دلالة: عرفته، ثم إن المراد بالتسديد: إراءة الطريق»^(٢٧١)، ومن المجاز «الدالّ على الخير كفاعله»، «ودله على الصراط المستقيم»^(٢٧٢).

٢. الدلالة في الاصطلاح العربى القديم: الدلالة كما عرفها الجرجانى (ت ٨١٦هـ): «هى كون الشئ بحالة، يلزم من العلم به العلم بشئ آخر، والشئ الأول هو الدال، والثانى المدلول» وهذا معنى عام لكل رمز إذا عُلِمَ، كان دالا على شئ آخر. ثم ينتقل بالدلالة من هذا المعنى العام إلى معنى خاص بالألفاظ باعتبارها من الرموز الدالة^(٢٧٣)، وترتبط دلالة لفظ «الدلالة» فى الاصطلاح بدلالته فى اللغة، حيث انتقلت اللفظة من معنى الدلالة على الطريق، وهو معنى حسى، إلى معنى الدلالة على معانى الألفاظ، وهو معنى عقلى مجرد.

٣. الدلالة فى اصطلاح المحدثين: تبلور مصطلح الدلالة فى صورته الفرنسية صاحب أول دراسة علمية حديثة (Michel Breal) على يد عالم اللغة بريل (Semantique) خاصة بالمعنى فى كتابه (Essai de Semantique) عام ١٨٩٧م. والمصطلح مشتق من الأصل اليونانى (Sēmantikē) وهو اسم مؤنث، ومذكره (Sēmantikos) ومعناه «الذى يعنى»، ويدل مصدره كلمة (Sēma) وتعنى «إشارة». ثم انتقل المصطلح إلى اللغة الإنجليزية (Semantics) كانت هذه الكلمة تعنى فى القرن السابع عشر التنبؤ بالغيب، إذن فمصطلح (Semantics) قد أصابه تغير دلالى عن طريق الانتقال الدلالى من الدلالة على التنبؤ بالغيب إلى المعنى الاصطلاحى الجديد المنتمى إلى حقل اللغة^(٢٧٤)، والجدير بالذكر أن دراسة بريل قد اهتمت ببحث الدلالة فى ألفاظ تنتمى إلى لغات قديمة فى الفصيلة الهندية الأوربية مثل السنسكريتية واللاتينية، وبالرغم من ذلك فإن دراسة بريل تعد نقطة تحول لها أهميتها فى دراسة المعنى ومنهج البحث فيه، حيث اكتسب على يده الأسلوب الدلالى سمة العلمية واستقل عن علوم البلاغة فى الغرب، فقد ذهب فى بحثه إلى مذهبين^(٢٧٥):

الأول: يذهب فيه إلى تحديد المعانى عبر الزمان.

الثانى: استخراج القوانين المتحركة فى تغيير المعانى وتحويلها.

٤. تعريف مصطلح دلالة (Semantics) يدلّ كلا المصطلحين العربى والإنجليزى على دراسة العلاقة بين الرمز اللغوى ومعناه، ويدرس تطور معانى الكلمات تاريخياً، وتنوع

المعاني، والمجاز اللغوي، والعلاقات بين كلمات اللغة^(٢٧٦)، وواضح من هذا التعريف، أن الدلالة تهتم بدلالة الرمز اللغوي سواء أكان رمزاً مفرداً كأي كلمة مفردة، أم كان رمزاً مركباً مثل التعبيرات الاصطلاحية. ويصاحب ذلك عناية بالأسباب المؤدية إلى هذا التغير، كما يعنى بدراسة العلاقات الدلالية بين هذه الرموز. ويرى بعض علماء المعاجم أن الدلالة تختص فقط بدراسة الألفاظ المفردة، دون القضايا أو النظريات المختلفة^(٢٧٧). إلا أننا نرفض هذه النظرة التي اهتمت بالأمور السطحية، حيث لا يوجد مجال للشك في أهمية تطبيق المنهج الدلالي على الكثير من الدراسات، ويشهد عصرنا خاصة في الغرب - الكثير من الدراسات التي طبقت المنهج الدلالي وأثبتت أهميته في الإضافة إلى معارفنا وخبرتنا في كثير من المعارف والعلوم.

٥. توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) والمنهج الدلالي: يعتبر توشيهيكو من أهم من قاموا بتطبيق المنهج الدلالي (Semantics) على الدراسات العربية الإسلامية بصفة عامة، وعلى النص القرآني بصفة خاصة في كتابه «الله والإنسان في القرآن» . (God and Man in The Koran) ويقول توشيهيكو إنه كان يرغب في تسمية كتابه هذا بـ «علم دلالة القرآن» دون تردد، لولا حقيقة أن الجزء الرئيسي من دراسته كان معنيّ على وجه الحصر تقريباً بمسألة العلاقة بين الله والإنسان في الرؤية القرآنية للعالم^(٢٧٨).

- تعريف توشيهيكو لمصطلح الدلالة: يرى توشيهيكو أن ما يسمى بـ «علم الدلالة» هذه الأيام معقد جداً بصورة مركبة، ويصعب تماماً على غير المختص، إن لم يكن ذلك مستحيلاً، أن يأخذ ولو فكرة عامة عن ماهيته^(٢٧٩)، «وهذا يعود بشكل عام إلى حقيقة أن الدلالة كما يوحي الأصل الاشتقاقي الدقيق للمصطلح، علم يُعنى بظاهرة (المعنى) بأوسع معاني الكلمة، وهو واسع في الحقيقة إلى درجة أن كل شئ تقريباً مما يمكن اعتباره ذا معنى - أى معنى، سيكون مؤهلاً تماماً لأن يصبح موضوعاً لعلم الدلالة. ومن هنا أن (المعنى) بهذا الفهم، يمدنا بعلماء ومفكرين في مشكلات مهمة، يعملون في حقول شديدة التنوع من الدراسات المتخصصة، مثل علم اللغة بالمعنى الضيق للكلمة، وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا، وعلم النفس وعلم الأعصاب والتشريح^(٢٨٠)». ولهذا حاول أن يبين توشيهيكو أن علم الدلالة في هذه الحالة لا يمكن أن تكون إلا فلسفة من نوع جديد تقوم على تصور جديد للوجود، ولهذا أيضاً يرى أنه من الطبيعي تحت ظل هذه الظروف أن يفتر علم الدلالة إلى التناغم والاتساق. ولهذا يرى أن مهمته الأولى لا بد من أن تكمن في القيام بمحاولة لإيضاح تصوره الخاص لعلم الدلالة، لكنه لا يريد أن

يقدم هذا التصور بشكل مجرد، بل يريد أن يقدمه بشكل منهجي، بل من خلال علاقته ببعض المشكلات العيانية والعميقة التي تثيرها لغة القرآن^(٢٨١)، ولهذا فإن علم الدلالة كما يرى هو (دراسة للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي لدروية للعالم» الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب، بل الأهم، كأداة لفهم العالم الذي يحيط بهم وتفسيره، إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من «علم الروية للعالم» (Weltanschauungslehre)، أو دراسة لطبيعة روية العالم وبنيتها لأمة ما في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها، وهذه الدراسة تستهدى بوسائل التحليل المنهج للمفاهيم الثقافية التي أنتجت الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للفتها^(٢٨٢)، كذلك يوضح توشيهيكو وجهة نظره حيث يقول: (سيكون من السهل الآن أن ندرك أن كلمة «القرآن» في عبارتنا «علم دلالة القرآن»، ينبغي أن تفهم فحسب بمعنى الروية القرآنية للعالم، أى النظرة القرآنية للكون، ولا بد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسي في مسألة كيفية بنية عالم الوجود في منظور هذا الكتاب الكريم.... للوهلة الأولى، يبدو أن مهمتنا سهلة، وكل ما علينا كما قد يظن البعض، هو أن نستخرج من المعجم القرآني بتمامه، كل الكلمات المهمة التي تمثل المفاهيم مثل «الله - إسلام - نبى - إيمان...» ونبحث فيما تعنيه في السياق القرآني، ولكن المسألة على أية حال، ليست بهذه السهولة في الواقع، ذلك لأن هذه المفاهيم لا توجد هكذا بكل بساطة بحيث توجد كل منها معزولة عن الأخرى، بل يتوقف بعضها على بعض بإحكام وتستمد معانيها العيانية من نظام العلاقات المحكم بينها، بمعنى آخر أنها تشكل بين أنفسها مجموعات متنوعة كبيرة أو صغيرة، ثم تترايط هذه المجموعات بدورها بأشكال متنوعة، وشبكة في غاية التعقيد والتركيب من التدايعيات المفهومية^(٢٨٣)).

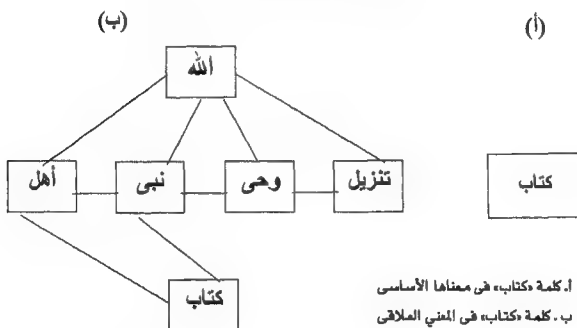
ومن وجهة نظرنا فإن ما يهمنا هنا ليس كتاب توشيهيكو، بل المنهج الذى استخدمه توشيهيكو. فقد يعترض البعض على تطبيق توشيهيكو للمنهج الدلالي على القرآن الكريم بصفة خاصة، إلا أننا لا نتحمل مسئولية ذلك لأن ما يهمنا هنا هو كيفية تعلم واستخدام هذا المنهج.

ثانياً: المعنى الأساسى والمعنى العلاقى (Basic Meaning and Relational Meaning)

إن مفاهيم الكلمات لا توجد منعزلة وحدها، بل تكون دائماً منظمّة إلى أقصى حد داخل نظام أو أنظمة، ولذلك يجب أن نميز تقنياً بين ما يطلق عليه المعنى (الأساسى)، والمعنى (العلاقى). ويوضح توشيهيكو تلك النقطة بمثال من القرآن الكريم: فإذا أخذنا

القرآن الآن، وتفحصناه، من زاوية نظر المصطلحات المفتاحية التي نجدتها فيه، سنلاحظ على الفور أمرين اثنين: الأول واضح تمامًا، حتى إنه عادي جدًا ومألوف يمكن الاستدلال عليه بسهولة، والثاني لا يبدو واضحًا إلى هذه الدرجة للوهلة الأولى، الوجه الواضح للمسألة هو أن لكل كلمة تؤخذ بشكل منفصل معناها الأساسي الخاص بها، أو محتواها المفهومى الذى تظلّ محتفظة به حتى لو اقتطعناها من سياقها القرآنى فكلمة «كتاب» على سبيل المثال، تعنى بصورة أساسية الشئ نفسه سواء أُوُجدت فى القرآن أم خارجه. إن هذه الكلمة، ما دام يُعتقد أنها الكلمة نفسها من قبل المجتمع، تستبقى معناها الأساسي الذى يعتبر معنى عامًا جدًا، وهذا العنصر الدلالى الثابت يظل ملازمًا للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استعملت، وهذا ما يطلق عليه بـ «المعنى الأساسي» أما الوجه الثانى للكلمة: ففى السياق القرآنى تكتسب كلمة «كتاب» أهمية غير عادية، كعلامة على مفهوم دينى خاص جدًا، تحيط به هالة من القداسة، حيث ترتبط هذه الكلمة بعلاقة قوية جدًا بعدة مفاهيم مثل «الله»، «وحى»، «تنزيل»، «أهل»، وهذا يعنى أن كلمة «كتاب» قد اكتسبت العديد من العناصر الدلالية الجديدة نتيجة علاقتها المتنوعة مع العديد من المفاهيم الأخرى^(٢٨١)، بمعنى آخر «المعنى الأساسي» هو المعنى الخاص بالكلمة الواحدة حتى لو جاءت منفصلة عن كل الكلمات، أما «المعنى العلاقى» فهو المعنى الدلالى الذى تكتسبه الكلمة نتيجة دخولها فى مجموعة علاقات مع العديد من الكلمات الأخرى.

شكل يوضح المعنى الأساسي والمعنى العلاقى



والسؤال الذى يطرح نفسه علينا: ما العلاقة بين المعنى الأساسى والمعنى العلاقى؟ المعنى الأساسى يأتى من الموروث اللغوى والاستعمال العادى للكلمة فى اللغة أما المعنى العلاقى فيأتى من خلال سياق معين وعند مؤلف معين وليس عام، ويأتى من خلال دراسة النص من شتى الجوانب كما سنرى لاحقاً.

كذلك فإن المعنى العلاقى يزيد على المعنى الأساسى بتخصيص المعنى وتوضيحه، وقد يقوم المعنى العلاقى بالتغطية على المعنى الأساسى فى سياقات خاصة جداً، ومثال ذلك: نجد فى القرآن تغطية المعنى العلاقى لكلمة كتاب على المعنى الأساسى. ومن هنا فإن لكل كلمة معنى دلالى متميز إذا وضعنا فى الاعتبار علاقتها المترابطة بالكلمات الأخرى.

ثالثاً - مفهوم الحقل الدلالى (Semantic Field)

تعود بدايات هذا المفهوم إلى عام ١٨٧٧م، فقد استعمل تجنير (Tegner) مصطلح «حقل» فى مقال له بعنوان «مفهوم الحقل اللغوى» (Die Idee des sprachlichen Feld)، وفى عام ١٨٥٨م استخدم آبييل (Abel) مفهوم الحقل اللغوى.

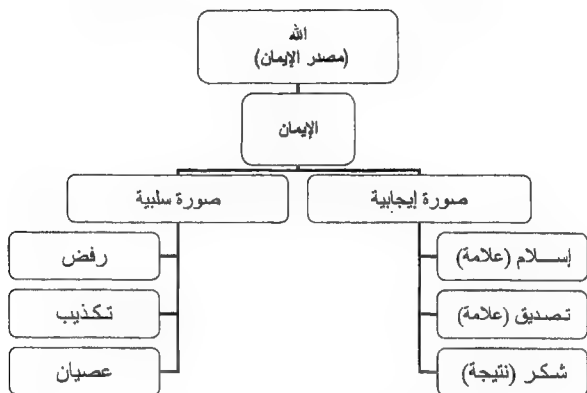
ويرى بعض الباحثين أن هذه النظرية فى الأصل تعود إلى الألماني هريدر (Herder) (ت ١٧٧٢م)، ثم تطورت على يد هومبولدت (Humboldt 1767-1835)، ولكن شيوخ المصطلح يعود إلى آدموند هوسرل^(٢٨٤) (Edmond Husserl).

يقول توشهيكو، شارحاً مفهوم الحقل الدلالى: «إن كل حقل دلالى يمثل مجالاً مفهوماً مستقلاً نسبياً عن المعجم ومشابهاً له تماماً من حيث الطبيعة... والحقل الدلالى مجموعة من المفاهيم أو المصطلحات الأساسية التى نُظمت فى نموذج دى معنى... تترابط فى ما بينها حسب المعنى لتؤدى وظيفتها المستقلة فى إطار النظام المفهومى الشامل، وهذا الأخير يتكون عادة من عدد يقل أو يكثر من الحقول الدلالية المتعاقبة»^(٢٨٦).

ومن هنا يعد الحقل الدلالى قطاعاً متكاملاً من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الرؤية عن طريق ترابط مفردات اللغة التى تشترك فى التعبير عن معنى عام؛ طبقاً لما أودع الله العقل البشرى من قدرة على تداعى المعانى.

انظر الشكل فى الصفحة التالية

شكل يوضح الحقل الدلالي لمصطلح «إيمان» في القرآن الكريم



رابعاً - المعجم والرؤية الدلالية للعالم:

إن تحليل العناصر الأساسية والعلاقية لمصطلح مفتاحي ما لا بد من أن يستهدى بطريقة كهذه، وعندما نتجح في إنجازه، فإن دمج وجهي معنى الكلمة سيتكشف عن وجه استثنائي آخر؛ وجه خطير للثقافة كما مورست أو تمارس من قبل الذين ينتمون إليها، وفي النهاية، إذا ما استطعنا في أن نعيد - على المستوى التحليلي - تنظيم مجمل بنية الثقافة كما عيشت أو كما تعاش في الواقع، بما أن القضية قائمة في تصور الناس. وهذا ما نريد تسميته بـ «الرؤية الدلالية للعالم»، بقي الآن أن نشرح بالتفاصيل الأسس التي نستطيع تقديمها للتدليل على أنها تشكل فلسفياً تلك الأنطولوجيا الحركية التي تمت الإشارة إليها^(٢٨٧).

من هذا المنظور، فإن الكلمات في لغة ما تؤلف نظاماً مترابطاً بإحكام ذلك إن النمط الرئيسي لهذا النظام يتحدد بعدد معين من الكلمات ذات الأهمية الخاصة. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنه ليس كل الكلمات في معجم ما ذات قيمة متساوية في تشكيل البنية الأساسية للتصور الأنطولوجي المباطن للمعجم، مهما يمكن أن تبدو مهمة

من وجهات نظر أخرى مثلاً: كلمة حجر (stone) قد تكون مهمة جداً فى الحياة اليومية للذين يتكلمون الإنجليزية، لكن الكلمة كما يبدو لا تؤدي أى دور حاسم فى تمييز رؤية العالم الخاصة باللغة الإنجليزية المعاصرة، فى حين أن كلمات أخرى قد تؤدي إلى تقديم رؤيا للعالم بشكل متفاوت^(٢٨٨)، كذلك فإن فرز المصطلحات المفتاحية عن مجمل المعجم سيكون جزءاً مهماً جداً - وصعباً جداً - بالنسبة للمنهج الدلالى، لأن ذلك سيحدد كل العمل التحليلى اللاحق، وهذا سيمثل بلا ريب الأساس الدقيق للصرح ككل^(٢٨٩). ومن المحتمل أيضاً أن يدخل قدر معين من العشوائية فى أثناء مرحلة اختيار الكلمات المفتاحية، مما قد يؤثر بعمق، على الأقل بعض الأوجه السلبية فى مجمل الصورة، لذلك ينبغي الحرص الشديد أثناء محاولة اختيار الكلمات المفتاحية لنص ما، وكذلك ينبغي تقديم الأسباب والدوافع التى أدت إلى اختيار كلمة ما لتكون ضمن الكلمات المفتاحية. ثم تدخل الكلمات المفتاحية فى علاقات مختلفة ومعقدة فى ما بينها، فلا توجد هذه الكلمات مستقلة بعضها عن بعض، بل تترابط كل واحدة منها مع الأخرى بطريقة معقدة واتجاهات مختلفة. ولتوضيح ذلك: لتكن أ، ب، ج، د، هـ، و، ز مصطلحات مفتاحية لمعجم ما. إن الكلمة أ بمعناها الأساسى الخاص مرتبطة بقوة مع ب، د، هـ، والكلمة ب بدورها ممتلئة معناها الأساسى الخاص، لها علاقة صميمة مع هـ، و، ز بالإضافة إلى أ، والكلمة ز مع ج، و، ب.... إلى آخره.

وعليه فإن الكلمات مأخوذة ككل، تقدم نفسها لنا بوصفها نظاماً على أعلى درجات التنظيم مكوناً من عناصر يتوقف بعضها على بعض تبادلياً، وشبكة من الترابطات الدلالية، والنتيجة أن كلمات المعجم كلها ستوزع على امتداد هذه الخطوط الكبرى. ومن هنا نرى أنّ المعجم، بهذا الفهم، ليس مجرد مجموع إجمالى من الكلمات^(٢٩٠).

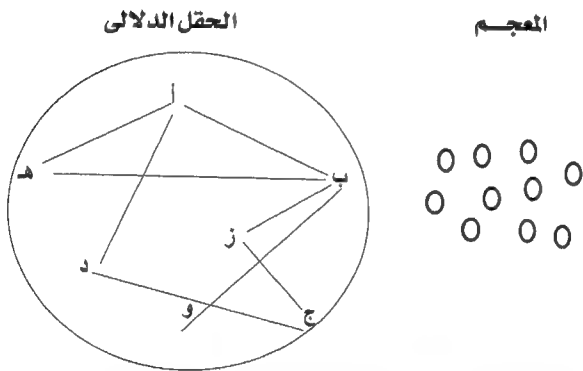
أعنى أنه ليست مجموعة تكونت مصادفة أو بلا نظام أو أساس، بل إن نظامها فى التداخل والتشابك سيكون المعيار لاستبعاد أى كلمة قد تدخل بطريق عشوائى أو عن طريق الخطأ إلى الكلمات المفتاحية.

كذلك سيمثل كل حقل دلالى مجالاً مفهوماً مستقلاً نسبياً عن المعجم ومشابهاً له تماماً من حيث الطبيعة. والسؤال الذى يطرح نفسه علينا الآن: ما هو الفرق بين المعجم والحقل الدلالى؟ يقدم توشيهيكو الإجابة فيقول: «الفرق بين المعجم والحقل الدلالى نسبى، كما هو واضح، بل ليس بينهما فرق جوهرى على الإطلاق، ذلك أن الحقل

الدلالى، فى النهاية، لا يقل عن المعجم من حيث كونه كلاً منظماً، إذ هو مجموع تام من الكلمات التى نُظِّمَتْ فى نموذج ذى معنى ويمثل نظاماً من المفاهيم المرتبة والمبنية على أساس المنظومة المفهومية.

إن المعجم، يتضمن عادةً عددًا من القطاعات، أى أن المعجم، بوصفه حقلاً دلالياً أوسع، ينقسم إلى عدة حقول خاصة، إلا أن كل واحد من هذه الحقول كقطاع منظم من المعجم، مؤهل بنفسه تماماً لأن يدعى معجماً إذا كان واسعاً كفاية كى يعامل كوحدة مستقلة. إلا أننا عندما نعدّه جزءاً خاصاً من كل أوسع، فإننا نميزه من الأخير بتسميته «حقلاً دلالياً». والأخير بهذا الفهم نظام ضمن نظام، أى هو نظام ضمنى أو فرعى»^(٢٩١).

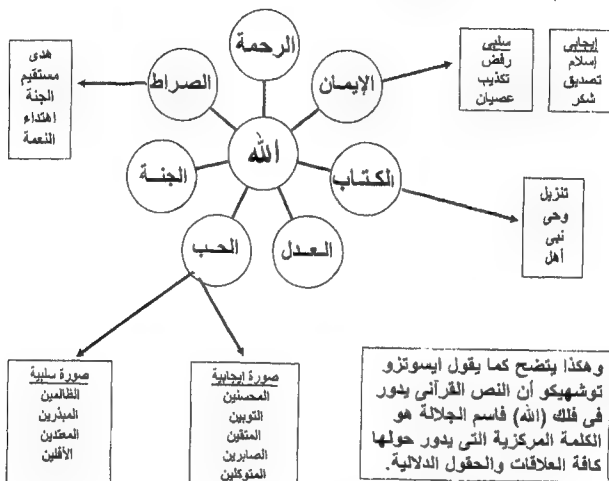
شكل يوضح الفرق بين المعجم والحقل الدلالى



. ترتبط الكلمات فى المعجم عن طريق الترتيب الأبجدى والجذر اللغوى.

. ترتبط الكلمات الكلمات فى الحقل الدلالى عن طريق المعنى.

شكل يوضح المعجم والرؤية الدلالية للعالم
كل المجالات الدلالية ترتبط بفظ الجلالة «الله» الكلمة المركزية في القرآن الكريم



خامساً - مصطلح المحبة نموذجاً:

سنقوم بتطبيق هذا المنهج الدلالي على باب المحبة عند الخركوشي، وقبل ذلك ينبغي أن نوضح الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الباب على وجه التحديد. ومن ضمن هذه الدوافع:

1. أن مصطلح المحبة من أهم المصطلحات في التصوف الإسلامي، فبدونه يظل الإنسان في نظر الصوفية مفقوداً بلا حياة.
2. افتراض أن الشوق والقرب والأنس والمشاهدة عند الخركوشي يعتمد على المحبة بداية.
3. ظهور قوى للمصادر التي تأثر بها الخركوشي في باب المحبة، خاصة بـ (ذي النون، البسطامي، الجنيد، الشبلي).

٤. إلمام الخركوشى بالتراث السابق عليه فى هذا الموضوع، والدليل على ذلك أنه يذكر رابعة العدوية، وسمنون المحب، وهما من الشخصيات المشهورة فى التصوف الإسلامى بصفة عامة، والمهتمين بفكرة الحب بصفة خاصة.

٥. وإن اعترض أحد على أن هذه الأقوال الواردة فى باب المحبة ليست للخركوشى إنما من غيره قلنا إن الدراسة الدلالية ستوضح إن كان اختيار الخركوشى لهذه الأقوال عن تصور خاص به، أم تم بشكل عشوائى.

٢. الجانب التطبيقى للمنهج الدلالى لمصطلح المحبة

تمهيد

قبل الدخول فى تفاصيل هذا الباب ينبغى علينا أولاً أن نشير إلى بعض الخطوط الأساسية التى قمنا بعملها قبل البدء فى الجانب التطبيقى. فقد قمنا بمجموعة خطوات هى:

أولاً: تحديد إطار البحث الدلالى وهو (باب المحبة من كتاب تهذيب الأسرار فقط).
ثانياً: ترقيم الأقوال الواردة فى باب المحبة كى يسهل الرجوع إليها، وقد وصلت إلى واحد وثمانين فقرة، وقد أعطينا لكل فقرة رقماً خاصاً.
ثالثاً: لم ننطرق إلى تحليل الفقرات التى احتوت على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، فليست مهمتنا تحليل الآيات والأحاديث النبوية، لعدم تعمقنا فى ذلك، وأيضاً لأنها تحتل العديد من المعانى.

رابعاً: سيتم عمل التحليل الدلالى على ثلاثة مستويات للمحبة لدى الخركوشى، وهى كالتالى: المستوى الأول: تكون المحبة فيه مرتبطة باتباع أحكام الشريعة والعبادات. المستوى الثانى: تكون المحبة فيه مرتبطة بالترقى الأخلاقى والروحى. المستوى الثالث: تكون المحبة فيه مرتبطة بعدة أمور منها الفناء، الرؤية، السكر، ... إلخ.

خامساً: استخراج الكلمات المفتاحية من كل مستوى من المستويات الثلاثة السابقة الذكر، وهذا سوف يساعدنا فى أمرين هامين: الأول: الإمساك بمعنى الكلمة لدى الخركوشى نفسه دون عمل أى إسقاط على المعنى. ثانياً: ملاحظة تطور مصطلح المحبة فى كل مستوى من المستويات الثلاثة فى ضوء علاقته بالكلمات المفتاحية التى تدور حوله. فمعنى كلمة المحبة (على سبيل المثال) يحدد من خلال علاقاتها بالكلمات المفتاحية التى ترتبط بها مثل (الذكر - الخشية - الإيثار - البلاء - الرضا).

أما عن الخطوات التطبيقية التي سوف نتناولها في هذا الجانب فهي:

١. استخراج المعنى الأساسي (Basic Meaning) لأصل المادة اللغوية (ح ب ب) من المعاجم اللغوية.

٢. البحث عن معجم المشتقات لأصل مادة (ح ب ب) في نصوص باب المحبة عند الخركوشي.

٣. تحليل دلالي للنصوص بالبحث عن المعنى العلاقي (Relational Meaning) من خلال الكلمات المفتاحية التي صنفناها حسب المقولات الآتية: المحب والمحبوب، سبب الحب، غاية الحب، الأضداد، نتائج الحب، وما شابه ذلك. ولتحليل هذا المعنى فإننا سنقدم شرحاً دلاليّاً لكل مستوى من المستويات الثلاثة للمحبة على حده حتى يتسنى لنا الكشف عن حقيقة مفهوم المحبة لدى الخركوشي.

أولاً: المعنى الأصلي لمادة «ح ب ب»

في اللغة: «ح ب ب» الحاء والباء والباء أصول ثلاثة، أحدها اللزوم والثبات، والآخر الحبة من الشئ ذي الحب، والثالث وصف القصر.. وأما اللزوم فالحب والمحبة، اشتقاقه من أحبه إذا لزمه^(٢٩٢).

حب: الحُبُّ تَمِيضُ البُغْضِ. والحب: الودادُ والمَحَبَّةُ، وكذلك الحُبُّ بالكسر. وحكى عن خالد بن نُضْلَةَ: ما هذا الحب الطارق؟ وأَحَبُّهُ فهو مُحِبٌّ، وهو مَحْبُوبٌ على غير قياس هذا الأكثر، وقد قيل مُحِبٌّ، على القياس^(٢٩٣).

وقد أورد القشيري في الرسالة عدة تعريفات للحب نذكر منها قوله: «وقيل هو مأخوذ من الحب، والحب جمع حبة. حبة القلب ما به قوامه فمسي الحب حباً باسم محله»^(٢٩٤).

وقد ورد ذكر الحب في القرآن ثلاثاً وثمانين مرة^(٢٩٥). إلا أن الصوفية قد اهتموا اهتماماً كبيراً بالآية ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ «سورة آل عمران، الآية: ٣٦»، والآية ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ «سورة المائدة، الآية: ٥٤»، وسبب اهتمام الصوفية بهاتين الآيتين على وجه الخصوص هو إثبات الحب المتبادل بين الله والعبد^(٢٩٦)، وليس الهدف هنا دراسة كلمة الحب في القرآن بل الهدف هنا هو الإشارة فقط إلى اهتمام الصوفية بشكل كبير بالآيات القرآنية التي ذكر فيها كلمة حب.

ثانيًا: المعجم اللغوي لمادة «ح ب ب»

نبين المعجم اللغوي لمادة «ح ب ب» في باب المحبة لدى الخركوشي من خلال عرض المشتقات الموجودة في هذا الباب من الأفعال والأسماء، والتي وردت في كتاب تهذيب الأسرار، وتأتي في الجدول الآتي:

جدول تصنيف الأفعال الخاصة بمادة «ح ب ب»

العدد	الفعل	الزمن
٣	أَحَبَّ	الماضي
٣	أَحَبَّيْتُ	
١	يُحِبُّ	المضارع
٦	تُحِبُّ	
٩	أَحَبُّ	
٢٢		المجموع

جدول تصنيف الأسماء الخاصة بمادة «ح ب ب»

العدد	الاسم	نوع الاسم
١٦	مُحِبٌّ [مفرد]	اسم الفاعل
٥	المحبون [جمع]	
١٣	مُحَبَّبٌ	اسم المفعول
٦٧	مُحَبَّةٌ	المصدر
٣٧	حُبٌّ	
٧	حبيب [مفرد]	صفة مشبهة
٢	الأحباب [الجمع]	
١٤٧		المجموع

ثالثاً: ملاحظات بعد رصد الشكل اللغوى لمعجم مادة «ح. ب. ب»

(١) الأسماء أكثر بكثير من الأفعال، حيث أتت الأسماء مائة وأربع مرات، أما الأفعال فقد أتت اثنتين وعشرين مرة فقط.

(٢) كون أن الأسماء أكثر من الأفعال يمكننا أن نلاحظ أن الجمل الاسمية أكثر من الجمل الفعلية، وخاصة تلك الجمل التى تبدأ بلفظ المحبة.

(٣) ومن هذا يمكننا ملاحظة أن سبب كثرة الجمل الاسمية هو أن الخركوشى كان يروى أقوال السابقين عليه التى تأتى كتعريف للمحبة.

وربما قد يرى بعض اللغويين أن الشكل اللغوى لمعجم مادة «ح. ب. ب» لدى الخركوشى قد يؤدى إلى ملاحظات أخرى. ولكننا نلتزم النهج الدلالى وبصورة محددة، لذلك التزمنا تقديم الشكل اللغوى لمادة «ح. ب. ب» كخطوة أساسية قبل الدخول فى التحليل والحقول الدلالية.

رابعاً: التحليل الدلالى للنصوص

وهذا هو مستوى المقاربة الدلالية المحددة - بفتح الدال - لنص صوفى، ففى هذا المستوى تختبر الكلمات فى سياقها الفعلى وصلاتها المطردة وعلاقاتها المتبادلة فى حقولها الدلالية التى ترد فيها تلك الكلمات محبوكة فى نسيج النص، إن مقاربة كهذه تساعد فى الإمساك بالمعنى الفعلى للكلمة - وهذا الذى كان فى ذهن المؤلف عند تصويره وتأليفه لذلك النص، وأبعد من هذا، فبإمكاننا أن نربط حقول النص الدلالية معاً، ملقّين الضوء على علاقاتها المتبادلة التى من خلالها يظهر التركيب العام للنص^(٢٩٧).

ومن هذا المنطلق سنشرع فى عملية التحليل الدلالى للنص الوارد فى باب المحبة لدى الخركوشى، وكما ذكرنا سلفاً ستكون هذه العملية على ثلاث مراحل، حيث تم تقسيم باب المحبة لدى الخركوشى إلى ثلاثة مستويات سيتم تحليلها دلالياً من أجل الخروج بحقل دلالى خاص لكل مستوى آملين فى ذلك الكشف عن معنى مصطلح المحبة فى كل مستوى عن طريق رصد شبكة العلاقات والتفاعلات بين مصطلح المحبة والألفاظ الأخرى. ثم محاولة رصد التداخل والترابط بين المستويات الثلاثة من أجل الوصول إلى الصورة الكاملة لمعنى المحبة لدى الخركوشى.

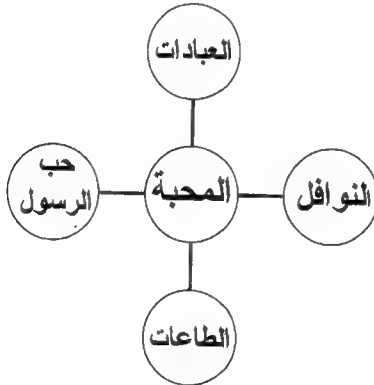
١. المستوى الأول للمحبة

بعد قيامنا بتقييم النص الخاص بباب المحبة وجدنا أن هناك الكثير من العبارات التى تدور فى فلك المستوى الأول من مستويات المحبة. انظر الجدول التالى:

جدول يوضح التحليل الدلالي للمستوى الأول للمحبة

أرقام الفقرات	(٤-٨-١١-٢٨-٣٣-٣٩-٤١-٦٢-٦٣-٨٠) ^(١١٨)
المحب	العبد (مشارك في جميع العبارات)
الكلمات المرتبطة بالمحبة	يمكن تصنيف صفات المحبة في هذه المرحلة تحت ثلاث موضوعات: ١ - الطاعات : (إتباع الرسول - الطاعة - الصدق - ترك المعصية - الهرب من المعصية - غض البصر - الخوف - المعاينة)، ٢ - العبادات : (الصلاة - الصيام - الصدقة - الخدمة) ٣ - النوافل : (المدح باللسان "الذكر" - قيام الليل - ذكر الفضل - كراهية البقاء في الدنيا - الدعاء - الرضوان - الامال - إقامة الخدمة - الرغبة - الطلب بمعنى الدعاء)
الأضداد	(الكراهية - المعصية - الادعاء - ترك النوافل - مدح غيره باللسان - الذنوب)
الغاية	(الخروج إلى المحبوب - حب الله - القرب من الله)
السبب	(الإيمان (استنتاج)

الحقل الدلالي للمستوى الأول للمحبة



فمن الملاحظ من خلال عملية الرصد التى قمنا بها فى الجدول السابق، أن المحب هو العبد، والمحبوب هو الله. وكذلك رصد شبكة العلاقات والتفاعلات بين لفظ المحبة والألفاظ الأخرى مثل: الطاعات - العبادات - النوافل. وبدون الربط بين لفظ المحبة وهذه الألفاظ لن يكون ممكناً فهم معنى المحبة فى المستوى الأول. وكذلك رصد ما يمكن أن نسميه أضداد المحبة مثل (الكراهية - المعصية - الذنوب). وكذلك نستطيع أن نستنتج أن معنى المحبة هنا عام، بمعنى أنه لا يعبر بعمق عن التجربة الصوفية. فالمستوى الأول يرتبط بشكل مباشر بظاهر الشريعة من الطاعات والعبادات، ولترى بعد ذلك ما يميز المستوى الثانى والثالث عن هذا المستوى.

ب. المستوى الثانى للمحبة

وفى هذا المستوى نجد أن المحب فى أغلب الأحوال هو الإنسان وأن المحبوب هو الله، إلا أن هناك بعض العبارات التى تشير إلى أن المحب هو الله والمحبوب هو الإنسان. أى أن الحب فى هذا المستوى متبادل بين الله والعبد. وكذلك نجد فى هذا المستوى أن مصطلح المحبة يحدد فى ضوء علاقته بعدة مصطلحات مثل (الإيثار - المعرفة - الرضا - البكاء - تحمل البلاء) انظر جدول التحليل الدلالى:

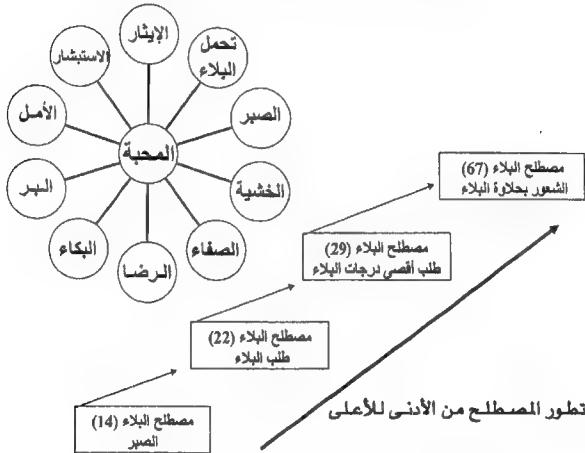
جدول يوضح التحليل الدلالى للمستوى الثانى للمحبة

أرقام	(١٠ - ١٢ - ١٤ - ١٦ - ١٨ - ٢٠ - ٢٢ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٦)
الفقرات	٣٧ - ٣٩ - (من ٤٢ إلى ٦٠) - (من ٦٥ إلى ٦٨) - ٧١ - ٧٧ - ٧٨.
المحب	(تبادل بين الله والإنسان)
الكلمات المرتبطة بالمحبة	الإيثار - التعبير عن الحب - الصبر على البلاء - طلب البلاء - تعظيم الحبيب - الزهد - الخشية - الأمن - التفكير - ديمومة المحبة - الإستحاش من الخلق - الرضا - البكاء - الذكر - الأمل - الوفاء - الشفقة - البر - الخضوع - القرب - المعرفة
الأضداد	الخداع
الغاية	القرب من الله (استنتاج)

واللافت للنظر أيضاً أن بعض هذه المصطلحات قد تأخذ فى تطور صعودى مع مصطلح المحبة فمصطلح تحمل البلاء على سبيل المثال يظهر على أربع مراحل؛ فأولها ما نجده فى الفقرة رقم (١٤) حيث يتم اختبار صدق المحب عن طريق الصبر على

تحمل البلاء. والثاني: ما نجده فى الفقرة رقم (٢٢) حيث يتم ثبوت الحب والدليل على ذلك طلب المحب للبلاء. والثالث: ما نجده فى الفقرة رقم (٢٩) حيث لا يتوقف المحب عن طلب البلاء، بل يطلب أقصى درجات البلاء. الرابع: ما نجده فى الفقرة رقم (٦٧) شعور المحب بحلاوة البلاء، وهذه أعلى مرحلة من مراحل تحمل البلاء فى المستوى الثانى للمحبة لدى الخركوشى. ويبدو أن المستوى الثانى للمحبة يرتبط بشكل كبير بالترقى الأخلاقى والصفاء الروحى والقرب من الله.

الحقل الدلالى للمستوى الثانى للمحبة لدى الخركوشى

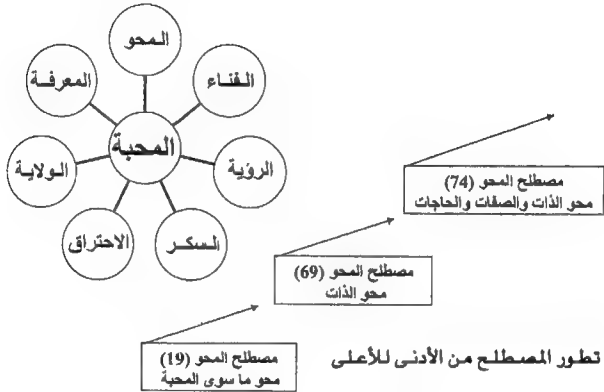


ج - المستوى الثالث للمحبة

وفى هذا المستوى نجد أن مصطلح المحبة يحدد فى ضوء تفاعلاته وتدخلاته مع بعض المصطلحات مثل (المحو - الفناء - الرؤية - السكر - الاحتراق - الولاية - المعرفة). والملفت للنظر أيضا أن بعض هذه المصطلحات قد تأخذ فى تطور صعودى مع مصطلح المحبة فمصطلح (المحو) على سبيل المثال نجده فى الفقرة رقم (١٩) على أنه محو ما سوى المحبة. أما الفقرة رقم (٦٩) فيظهر على أنه محو الذات. أما الفقرة رقم (٧٤)

فيصل فيها المحو لدرجة حرق الصفات والحاجات. وكذلك مصطلح (السكر) ففى الفقرة رقم (١٥) نرى أن السكر من نتائج المحبة، أما فى الفقرة رقم (٧٠) نجد أن السكر نهايته شهود المحبوب، وأثناء عملية الشهود يتم التحول من السكر إلى الصحو. وأيضا مصطلح (الرؤية) ففى الفقرة رقم (٥٢) تعتبر الرؤية رؤية المحبة والمحبوب فى آن واحد، أما فى الفقرة رقم (٧٥) يكون الخروج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب.

الحقل الدلالى للمستوى الثالث للمحبة لدى الخركوشى



تطور المصطلح من الأدنى للأعلى

ومن هنا يمكننا ملاحظة تطور بعض المصطلحات المرتبطة بهذا المستوى؛ مثل مصطلح (المحو، السكر، الرؤية). وتعتبر هذه المصطلحات من أهم الكلمات المفتاحية التى يصعب فهم معنى المحبة لدى الخركوشى فى المستوى الثالث بدونها. فالعلاقة بين هذه المصطلحات ومصطلح المحبة من ناحية، وتطور هذه المصطلحات من ناحية أخرى هو ما يكشف عن معنى المحبة لدى الخركوشى فى المستوى الثالث. ويظهر من التحليل الدلالى أن المميز الحاسم فى هذه المرحلة هو الفناء بمعنى أن المحب يفنى عن ذاته فى رؤية المحبوب.

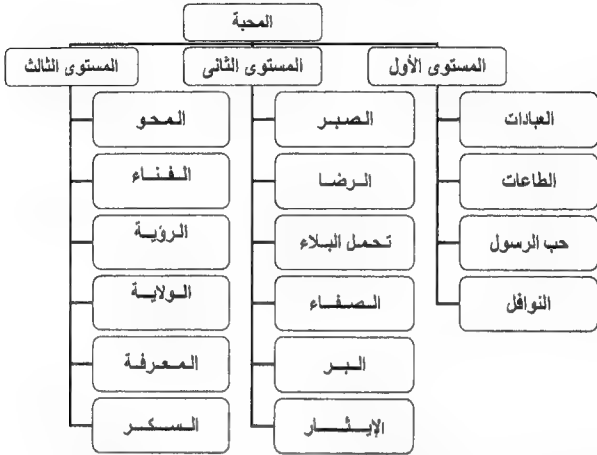
٣. النتائج

(١) مما سبق من هذه الدراسة الدلالية يبدو جلياً أن الخركوشى قد أراد أن يعرض رؤيته للمحبة بانتقائه من أقوال السابقين عليه. والمحبة لديه تأتي على ثلاثة مستويات بشكل صعودى من ظاهر الشريعة إلى الترقى الأخلاقى إلى رؤية المحبوب. ومن هنا يظهر لنا أن الخركوشى لم يكن مجرد ناقل بشكل عشوائى، بل امتلك الإبداع التركيبى حيث استطاع أن يقدم لنا رؤيته من خلال أقوال السابقين عليه.

(٢) من نتائج هذا البحث الدلالى يبدو لنا أن المصطلحات الصوفية عند الخركوشى ذات حركة دينامكية، بمعنى أنها تتحول وتتطور من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، كما لاحظنا فى رصدنا لبعض المصطلحات مثل (تحمل البلاء . المحو . السكر . الرؤية).

(٣) من خلال ما سبق يتضح لنا أهمية استخدام المنهج الدلالى فى الكشف عن معنى المصطلحات وتطورها داخل النص الواحد، فقد تمكنا من إظهار مستويات المحبة وتطورها من خلال استخدام الحقول الدلالية التى كانت بمثابة الآلة التى تقوم بتنفيذ هذا المنهج. وكذلك تبين لنا الكلمات المفتاحية المرتبطة بمصطلح المحبة فى كل مستوى من المستويات الثلاثة. والحقيقة أن استخدام هذا المنهج قد أدى إلى فهم كبير للنص، لم يكن مفهوماً قبل استخدام هذا المنهج «حسب الشكل التالى».

شكل يوضح معنى المحبة لدى الخرkowski



المحبة (حب) في القاموس

≠

دراسة دلالية لمصطلح المحبة عند الخرkowski

الفصل الرابع

تهذيب الأسرار لعبد الملك لخر كوشى

دراسة مقارنة

تمهيد

يهدف هذا الفصل الكشف بشكل أكبر عن التصوف لدى الخركوشى، ولأجل هذا الهدف أردنا وضع كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى موضع دراسة مقارنة مع اثنين من أشهر المصنفات فى تاريخ التصوف الإسلامى، وهما كتاب اللمع لأبى نصر السراج الطوسى، والرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيرى. والحقيقة أن مقارنة من هذا النوع سيكون لها الكثير من الفوائد؛ حيث إنها ستكشف لنا أمرين فى غاية الأهمية. الأول: أنها ستعطينا خلفية كبيرة عن التصوف فى القرن الرابع والخامس الهجرى. والثانى: أنها ستوضح لنا التأثير والتأثر لدى الخركوشى، حيث إن الطوسى سابق عليه، والقشيرى تال له، فمن هنا سنحاول الكشف عن مدى تأثر الخركوشى بالطوسى، وكذلك سنحاول اكتشاف ما إذا كان القشيرى قد تأثر بالخركوشى أم لا.

وقبل الدخول فى تفاصيل هذا الفصل، نقدم تبريراً لاختياره كتاب اللمع والرسالة القشيرية دون غيرهما من المصنفات الصوفية المعاصرة للخركوشى، فقد كان هناك العديد من الأسباب التى دفعتنا لاختيار هذين العملين ليكونا موضع مقارنة مع كتاب تهذيب الأسرار للخركوشى.

أولها: وجود تشابه كبير بين كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار مما دفع البعض مثل جون آرثر آربرى إلى القول بأهمية وضع كل من مخطوطة كتاب اللمع ومخطوطة كتاب تهذيب الأسرار جنباً إلى جنب، فمن خلال النظرة الأولى لعناوين الفصول يمكننا الحكم عليهما بأنهما أخذاً نفس الشكل والمنعنى^(٣٩١).

ثانياً: أن الرسالة القشيرية تعد من المصنفات الرئيسية فى التصوف الإسلامى بالإضافة إلى التشابه الكبير بين عناوين موضوعات تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

١- دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع

أولاً: التعريف بالسراج وكتاب اللمع: كتاب اللمع لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى المتوفى سنة ٣٧٨هـ^(٣٠٠)، والملقب بطاووس الفقراء^(٣٠١). وكما يقول المستشرق نيكلسون «ليس لدينا إلا القليل عن تاريخ حياة السراج، فإن مؤلفى التصوف القديم مروا عليه فى سكوت، وأول ما ورد ذكره حسب علمى، فى ملحق لتذكرة الأولياء، كما عرض لذكره عرضاً قصيراً أبو المحاسن الذهبى فى تاريخ الإسلام، وأبو الفلاح فى شذرات الذهب»^(٣٠٢).

وقد تجول السراج فى أرجاء العالم الإسلامى فزار القاهرة وبغداد ودمشق والرملة ودمياط والبصرة وتبريز ونيسابور، واجتمع بأعلام التصوف الإسلامى^(٣٠٣). وليس لدينا من مؤلفات السراج إلا كتاب اللمع^(٣٠٤). ويقول الذهبى عن السراج «... كان المنظور إليه من ناحية الفتوة ولسان القوم، مع الاستظهار بعلوم الشريعة»^(٣٠٥). وكذلك يقول عنه السخاوى «.. كان على طريقة أهل السنة، قال: خرجت مع أبى عبد الله الروزبارى، لالتقى - إنلياً - راهب بصور، فنقذ بنا إلى دير، وقلنا له: ما الذى أجلسك هاهنا؛ قال: أسرتنى حلوة قول الناس: يا راهب، وتوفى فى رجب عام ٣٧٨هـ»^(٣٠٦).

أما عن كتاب اللمع فيصفه الدكتور عبد الحليم محمود «بأنه الكتاب الأم فى تاريخ التصوف الإسلامى، وقد اجتمعت له خصائص ما نحسبها توفرت لغيره من كتب الحياة الروحية الإسلامية... ومن مادته الخصبة اقتبس كافة من أرخ للتصوف»^(٣٠٧). أما المستشرقة أنا مارى شيميل Annemarie Schimmel فتصف كتاب اللمع بأنه أول مرجع فى التصوف الإسلامى يعرض بشكل ممتاز الطريق الصوفى مع ذكر المصادر العديدة، ومهم جداً بالنسبة لتعريف المقامات والأحوال والمصطلحات الصوفية والعديد من الأبواب الأخرى^(٣٠٨).

ويحتوى كتاب اللمع على ثلاثة عشر قسمًا، تتضمن عرضاً للتصوف فى مائة وخمسين بابًا.

١. فالقسم الأول عن التصوف ومذهب الصوفية وطبقات أصحاب الحديث والفقهاء، والتخصيص فى علوم الدين وإثبات علم الباطن وصفة الصوفية والتوحيد وصفة الموحدة والمعرفة وصفة العارف، ويتناول أغلب أجزاء هذا القسم الدفاع عن الصوفية.

٢. القسم الثانى يحتوى على كتاب المقامات والأحوال.

٣. القسم الثالث كتاب أهل الصفوة فى الفهم والاتباع لكتاب الله.

٤. القسم الرابع كتاب الأسوة والاقتداء بالرسول ﷺ.
٥. القسم الخامس كتاب المستبطات.
٦. القسم السادس كتاب الصحابة رضوان الله عليهم.
٧. القسم السابع آداب المتصوفة.
٨. القسم الثامن كتاب المسائل واختلاف أقاويلهم فى الأجوبة.
٩. القسم التاسع كتاب السماع.
١٠. القسم العاشر كتاب الوجد.
١١. القسم الحادى عشر كتاب إثبات الآيات والكرامات.
١٢. القسم الثانى عشر كتاب البيان عن المشكلات فى شرح الألفاظ الجارية فى كلام الصوفية.
١٣. القسم الثالث عشر كتاب تفسير الشطحات، وهو أكبر قسم فى كتاب اللمع حيث يحتوى على أكثر من مائة صفحة.
- ومن المعروف عن كتاب اللمع كما يقول جون آرثر آربرى أنه نقل بواسطة أحد تلاميذ السراج^(٢١)، أى ليس بقلم السراج شخصياً كذلك يظهر خللاً فى بنية وترتيب الكتاب.
- ثانياً: موضوعات المقارنة بين كتاب اللمع وتهذيب الأسرار:**
- اختارنا عدة موضوعات من كتاب اللمع لوضعها فى مقارنة مع كتاب تهذيب الأسرار، حيث إن المساحة الخاصة بهذا الفصل لا تسمح بعمل مقارنة بين كل الموضوعات الواردة فى الكتابين، لذلك اختارنا الموضوعات التالية:
- (١) تعريف التصوف.
- (٢) المصطلحات الصوفية.
- (٣) الأحوال والمقامات.
- (١) **تعريف التصوف:** بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع: يتشابه كلا من الخركوشى فى تهذيب الأسرار والطوسى فى اللمع بتخصيص الموضوع الأول لتعريف التصوف، وكذلك يتشابهان فى عناوين بعض الأبواب الخاصة بهذا الموضوع. ويختلفان فى البعض الآخر.
- أما عن التشابه فتجد لدى الطوسى باباً بعنوان علم التصوف ومذهبه، وباباً آخر

بعنوان الكشف عن اسم الصوفية، وفي المقابل نجد لدى الخركوشى باباً بعنوان اختلاف أهل الصفة فى معنى التصوف.

أما حينما نذهب إلى الاختلاف بينهما فنجد فى اللمع عدة عناوين لا نجد لها مقابل فى عناوين تهذيب الأسرار، مثل إثبات علم الباطن، وباب فى نعت أصحاب الحديث، وباباً فى نعت الفقهاء، ولكن فى العنوان الخاص بإثبات علم الباطن نجد ما يقابلاً لمحتوياته لدى الخركوشى ضمن باب التصوف. ومن ناحية أخرى نجد احتواء تهذيب الأسرار على باب الملامتية والفرق بينهم وبين الصوفية، ولا نجد لهذا الباب مقابلاً لدى الطوسى.

أما عن متن هذه الفصول فنجد تشابهاً فى بعض النصوص، قد يصل إلى حد التطابق فى بعض الأبواب، فعلى سبيل المثال نجد أغلب العبارات التى يذكرها الطوسى فى باب التصوف وما هو نعتة وماهيته، نجدها لدى الخركوشى، ولتوضيح ذلك بشكل أكثر تفصيلاً انظر الجدول التالى:

جدول يوضح التشابه بين الطوسى والخركوشى فى تعريف التصوف

كتاب اللمع	كتاب تهذيب الأسرار
— سئل محمد بن على القصاب، وهو أستاذ الجنيد عن: 'التصوف؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم مع قوم كرام (ص ٤٥)	— وعن أبى جعفر القصار أستاذ الجنيد قال: التصوف خلق كريم، ظهر فى زمان كريم، على رجل كريم، مع قوم كرام (ص ٢٥)
التصوف ... استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد (ص ٤٥).	التصوف إرسال النفس فى أحكام الله تعالى (ص ٣١)
التصوف الدخول فى كل خلق سنى، والخروج من كل خلق دنى (ص ٤٥).	التصوف الدخول فى كل خلق سنى، والخروج من كل خلق دنى (ص ٣١).
سئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف، فقال: أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى فى الوقت (ص ٤٥).	وسئل عمرو بن عثمان المكى عن التصوف، فقال: أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى من ذلك الوقت (ص ٣٠).

كذلك يتشابه الطوسى والخركوشى فى شئ هام؛ وهو الدفاع بشكل كبير عن التصوف والصوفية، ويمكن رصد دفاعهم عن التصوف فى عدة مستويات وهى كالتالى:

المستوى الأول: حيث يقدم كل من الطوسى والخركوشى بعض الآيات القرآنية التى يحاولون عن طريقها تبرير التصوف من منظور دينى يعتمد على القرآن الكريم، فنجد الطوسى يقول (وقد ذكر الله تعالى المشاهدين فقال ﴿أَوَ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ «سورة ق، الآية: ٣٧» وذكر المطمئنين فقال ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ «سورة الرعد، الآية: ٢٨»، وذكر الله تعالى السابقين، والمقتصدين، والمسارعين إلى الخيرات) (٣١٠)، أما لدى الخركوشى فنجد: وعن أبى زيد الوراق أنه سئل عن التصوف، فقال: كما قال الله تعالى ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ «سورة الأحزاب، الآية: ٢٣»، وقيل كيف صفتهم؟ فقال: كما قال الله تعالى ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرَفُهُمْ وَأَقْبَدَتْهُمْ هَوَاءٌ﴾ «سورة إبراهيم، الآية: ٤٣» (٣١١).

المستوى الثانى: حيث يقدم الطوسى والخركوشى بعض الأحاديث النبوية التى تدعم موقفهم، فنجد لدى الطوسى: قال النبى صلى الله عليه وسلم (إن من أمتى مكلمين ومحدثين، وإن عمر منهم) - (رُبُّ أَشْعَثَ أَغْبَرُ ذَى طَمَرَيْنِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأُبْرَهُ، وإن البراء منهم - يدخل بشفاعته رجل من أمتى الجنة مثل ربيعة ومضر، ويقال له أويس القرنى) (٣١٢)، أما عند الخركوشى فنجد: قال رسول الله ﷺ (من سمع صوت أهل الصوف يدعون فلم يؤمن على دعائهم كتب من الغافلين) (٣١٣).

المستوى الثالث: نجد فى هذا المستوى أن الطوسى والخركوشى يحاولون تفنيد رأى القائلين بأن اسم الصوفية مُحَدَّث وليس قديماً فنجد الطوسى يقول: وأما قول القائل: إنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال، لأن فى وقت الحسن البصرى رحمه الله كان يُعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم، وقد روى عنه أنه قال: رأيتُ صوفيًا فى الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: معنى أربعة دوانيق فيكفينى ما معنى (٣١٤)، ولدى الخركوشى نجد ما يشابه ذلك حيث يقول: وعن أبى سعيد بن يسار الحسن البصرى أنه قال: التصوف الأنس بالمعبود، وبذل المجهود، وترك الاشتغال بالمفقود (٣١٥).

ومن هنا نرى اهتمام كل من الطوسى والخركوشى بهذا الموضوع، وكذلك تشابههما فى الأسلوب أثناء مناقشة هذا الموضوع. وهذا ما يهمنى بصرف النظر عن قضية الدفاع عن التصوف والدخول فى مناقشات حول الآيات والأحاديث التى قدمها الطوسى والخركوشى.

أما عن أبرز الاختلافات بينهما فنجد تواجد الطوسى بشكل أكثر فى كتاب اللمع،

حيث إن هناك الكثير من العبارات الموجودة بهذا الجزء تنسب للطوسي، أما الخركوشى فتجد له عبارة أو اثنين على الأكثر في كل فصل من الفصول المرتبطة بهذا الموضوع. كذلك هناك أمر هام بالنسبة للطوسي وهو أنه أراد تأصيل التصوف من منظور إسلامي لذلك فقد قسم العلوم الإسلامية إلى ثلاثة أنواع هي (علوم أهل الحديث . علوم الفقهاء . علوم الصوفية) وحسب تعليق الكسندر كنيش على هذا، فإن الطوسي قد أراد أن يعود بالتصوف إلى عصر النبي ﷺ وأصحابه ولذلك قسم العلوم إلى ثلاث^(٢١١).

٢) المصطلحات الصوفية بين كتاب اللع وتهذيب الأسرار: نجد في هذه الجزء تشابهاً كبيراً بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللع، فقد قدم كل منهما تعريفات للعديد من المصطلحات الصوفية، حيث ذكر الطوسي مائة وخمسة وعشرين مصطلحاً. أما الخركوشى فقد قدم تعريفاً لسبعة وسبعين مصطلحاً. فهناك فارق كبير في عدد المصطلحات بين الكتابين حيث إن هناك بعض المصطلحات التي قدمها الطوسي لا نجدها لدى الخركوشى والعكس، ومن هنا تبرز أهمية الاعتماد على الكتابين معاً في حصر المصطلحات الصوفية الخاصة بالقرن الرابع الهجري.

ورغم كثرة المصطلحات التي قدمها الطوسي إلا أنه يقدم تعريفاً لأغلبها في سطر أو سطرين فقط، وهذا ما فعله الخركوشى أيضاً في بعض المصطلحات، إلا أن الخركوشى قد خصص عدة أبواب كاملة لبعض المصطلحات مثل (القبض، البسط، البقاء، الفناء، الصمت، التفكير)، ليقدم لها شرح مفصل.

وبقراءة المصطلحات التي قدمها الطوسي والخركوشى وجدنا تشابهاً كبيراً بين أغلب المصطلحات، ليس هذا فحسب بل تطابق تام في تعريف هذه المصطلحات، ولتوضيح ذلك نكتفي بعرض تعريف كل منهما لأربعة مصطلحات على سبيل المثال:

- **المقام:** وهو الذي يقوم بالعبد في الأوقات من أنواع المعاملات وصدق المجاهدات فمضى أقيم العبد في شئ منها على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر^(٢١٧).
- **المقام:** هو الذي يقوم بالعبد في الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبد بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات فمضى أقام العبد في شئ منه على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر^(٢١٨).

- **الحال:** وهي نازلة بالعبد في الخير فيصفو له في الوقت حاله ووقته^(٢١٩).
- **الحال:** نازلة تنزل بالعبد في الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض

وغير ذلك، فيصفو له في الوقت حاله... فالحال ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار ولا يزول^(٣٢٠).

● المكان: وهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية فإذا كمل العبد في معانيه فقد تمكّن في المكان^(٣٢١).

● المكان: وهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية فإذا كمل العبد في معانيه تمكّن له المكان^(٣٢٢).

● الطوالع: وهي أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة شعاعها فيطمس سلطان نورها ساير الأنوار كما أن سلطان الشمس يطمس أنوار الكواكب^(٣٢٣).

● الطوالع: أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها فيطمس ما في القلوب من الأنوار بسلطان نورها كالشمس الطالعة إذا طلعت يخفى على الناظر من سطوه نورها أنوار الكواكب وهي في أماكنها^(٣٢٤).

وربما قد يظن البعض أن هذا التشابه في تعريف المصطلحات السابقة ربما كان سمه معروفة ومنتشرة في القرن الرابع الهجري. إلا أننا نجد أن هذا التشابه الكبير كان مقتصرًا بين الطوسي والخركوشي، فلو ذهبنا إلى العديد من المصنفات الصوفية الأخرى المؤلفة في القرن الرابع الهجري، مثل كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، أو كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، أو بعض كتب أبي عبد الرحمن السلمي لوجدنا اختلافًا كبيرًا في تعريف هذه المصطلحات بين بعضها البعض من جهة، وبينها وبين كتاب اللع وتهذيب الأسرار من جهة أخرى.

كذلك هناك موضوع من الموضوعات الهامة في التصوف يمكن أن يدخل في هذا الجزء وهو (إثبات الكرامات) فقد حاول كل من الطوسي والخركوشي إثبات الكرامات للأولياء، وتشابه كليهما في أسلوب سرد بعض المواقف التي حدثت مع الصوفية، ليس هذا فحسب، بل هي المواقف نفسها.

ويعد ذلك قدم كل منهما الفرق بين المعجزة والكرامة، إلا أن الطوسي قد ذكر ثلاثة فروق فقط، أما الخركوشي فقد ذكر ثمانية فروق، والملفت للانتباه أن الفروق الثلاثة التي يذكرها الطوسي نجدها لدى الخركوشي، انظر الجدول التالي:

جدول يوضح التشابه بين الطوسى والخركوشى فى تعريف الكرامات

اللمع	تهذيب الأسرار
أن الأنبياء عليهم السلام مستعبدون بإظهار ذلك للخلق والاحتجاج بها على من يدعونها إلى الله تعالى...والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق(ص٣٩٣).	أن الأنبياء متعبدون بإظهار معجزاتهم والأولياء متعبدون بكتمان كراماتهم (ص٣٧٣).
أن الأنبياء عليهم السلام يحتجون بالمعجزات على المشركين، والأولياء يحتجون بالكرامات على أنفسهم لتصلح وعلى قلوبهم لتظمن (ص٣٧٣)	أن الأنبياء عليهم السلام يحتجون بمعجزاتهم على المشركين لأن قلوبهم قاسية لا يؤمنون بالله ... (ص ٣٩٣)
أن النبى يظهر له المعجزة فى السماء كما فى الأرض كإنشقاق القمر والمعراج وتكليم موسى وإحياء عيسى للموتى (ص٣٧٣)	أعطى الأنبياء عليهم السلام من المعجزات ثم زيادة أشياء لم يعط أحد غيره مثل المعراج، وإنشقاق القمر ، ونبع الماء من بين أصابعه (ص٣٩٥)

٣) المقامات والأحوال بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب اللمع: بداية لا يهدف هذا الفصل إلى تعريف معنى كل حال أو مقام بشكل جزئى تفصيلى لدى كل من الطوسى والخركوشى، بل يهدف إلى الوقوف على التشابه والاختلاف بينهما بشكل عام. كذلك يهدف إلى مقارنة تصور كل منهما للمقامات والأحوال، لتحديد الطريق الذوقى لدى كليهما.

أما من ناحية الشكل فيتشابه كل من كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار فى هذا الجزء فى عدة أمور؛ أولها: أن القسم الثانى من الكتابين خاص بالمقامات والأحوال، ثانيًا: أن كلاً منهما يبدأ هذا الجزء بباب المعرفة.

أما عن الاختلاف بينهما من ناحية الشكل، فيمكن حصرها فى بعض النقاط أولها: أن كتاب اللمع يبدأ بالمقامات ثم الأحوال، أما تهذيب الأسرار فيبدأ بالأحوال ثم المقامات. ثانيًا: المقامات لدى الطوسى ثمان مقامات بالترتيب التالى (التوحيد، التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا). أما عند الخركوشى فهى إثنا عشر مقاماً بالترتيب التالى (التوبة، المراقبة، الورع، الزهد، الصبر، الرضا، التوكل، الخوف، الرجاء، الفقر، الإخلاص، الصدق). رابعًا: الأحوال لدى الطوسى إحدى عشرة حالاً حسب الترتيب التالى (المعرفة، المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأُنس

الطمأنينة، المشاهدة، اليقين)، أما عن الأحوال عند الخركوشى فهي سبعة أحوال حسب الترتيب التالى (المعرفة، المحبة، الشوق، القرب، الأنس، المشاهدة، اليقين).

أما حينما ندخل إلى التشابه والاختلاف بينهما من حيث المضمون فيقراءة الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال لديهما وجدنا تشابه فى أغلب النصوص، بل قد يصل إلى حد التطابق، فعلى سبيل المثال نجد أن أغلب العبارات التى يذكرها الطوسى فى الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال، نجدها لدى الخركوشى، ولتوضيح ذلك انظر الجدول التالى:

جدول يوضح نماذج التشابه بين كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار فى موضوع المقامات والأحوال

الموضوع	كتاب اللمع	كتاب تهذيب الأسرار
المعرفة	— سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا بالمعجز عن معرفته ص(٥٧).	— سبحان من لم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته ص(٥٣).
	— سئل الشبلى: ما بدو هذا الشأن وما انتهؤه؟ قال: بدؤه معرفته، وانتهؤه توحيده ص(٥٧).	— وسئل ابن عطاء: ما بدء هذا الأمر، وما انتهؤه؟ فقال: بدؤه معرفته، وانتهؤه توحيده ص(٥٢).
التوبة	— وسئل الموسى عن التوبة فقال: التوبة الرجوع من كل شئ نمة العلم إلى ما مدحه العلم ص(٦٨).	— سئل السوسى عن التوبة، فقال: الرجوع عما نمة العلم إلى ما مدحه العلم ص(٩٤).
	— سئل سهل عن التوبة فقال: أن لا تنسى ذنبك. وسئل الجنيد عن التوبة فقال: هى نسيان ذنبك ص(٦٨).	— سأل رجل سهل بن عبد الله عن التوبة، فقال: لا تنسى ذنبك. ثم أتى الجنيد فسأله عن التوبة، فقال: هى نسيان ذنبك، فقال له: إن سهل قال ... فقال: ليس كذلك، أما علمت أن ذكر الجفاء فى أيام الوفاء جفاء ص(٩٤).
التوكل	— التوكل ترك تدبير النفس، والاختلاع من الحول والقوة ص(٧٨).	— التوكل أن يلقى تدبيرك فى تدبيره، وترضى بالله عز وجل وكيلاً ومدبراً ص(١٣٥).
الرضا	— سئل الجنيد عن الرضا، فقال: الرضا رفع الاختيار ص(٨٠).	— سئل الجنيد عن الرضا، فقال: رفع الاختيار ص(١٢٩).
	— سئل ذو النون عن الرضا فقال سرور القلب بمر القضاء ص(٨٠).	— وقال ذو النون: الرضا سرور القلب بمر القضاء ص(١٣٠).

المراقبة	<p>— عليكم بحفظ السرائر، فإنه مطلع على الضمائر (ص ٨٢).</p>	<p>— المراقبة أن لا تحول الهمة من شيء إلى شيء؛ لأن الله عز وجل قد أحاط بكل شيء علماً (ص ١٠٥).</p>
	<p>— خيركم من راقب الحق بالحق في فناء ما دون الحق (ص ٨٣).</p>	<p>— أفضل عمل العاملين، مراقبة أوقالتهم مع ربهم عز وجل (ص ١٠٧).</p>
القرب	<p>— قال الجنيد: واعلم أنه يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلبك؟ (ص ٨٥).</p> <p>— قال أبو يعقوب السوسى، رحمه الله: ما دام العبد يكون بالقرب فذلك قرب، قيل: فإذا ذهب عن رؤية قربه من الله عز وجل تقرب الله تعالى منه (ص ٧٥).</p>	<p>— قال الجنيد: إن الله تبارك وتعالى تقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قلوب عباده منه (ص ٨٥).</p> <p>— قال أبو يعقوب السوسى: ما دام العبد يكون بالقرب فذلك قرب، قيل: فإذا ذهب عن رؤية قربه من الله عز وجل تقرب الله تعالى منه (ص ٧٥).</p>
المحبة	<p>— سئل سمعون، رحمه الله، عن المحبة فقال: صفاء الود مع نوافم الذكر؛ لأن من أحب شيئاً أكثر من ذكره (ص ٨٦).</p> <p>— سئل إبراهيم الخواص عن المحبة فقال: محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات (ص ٨٧).</p>	<p>— سئل سمعون عن المحبة فقال: صفاء الود مع نوافم الذكر (ص ٦٠).</p> <p>— وسئل إبراهيم الخواص عن المحبة، فقال: محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات (ص ٦٢).</p>
	<p>— وقال أبو يعقوب السوسى، رحمه الله: لا تصح المحبة حتى يخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب؛ بفناء علم المحبوب في الغيب، ولم يكن هو بالمحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه النسبة كان محباً من غير محبة (ص ٨٨).</p>	<p>— قال السوسى: لا تصح المحبة حتى يخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب فيكون فقيهاً في المحبوب، بفناء علم المحبة، من حيث كان له المحبوب في الغيب، ولم تكن هذه المحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه الخلصة، كان محباً من غير محبة (٦٢-٦٣).</p>

الرجاء	<p>— قال أبو بكر الوراق: الرجاء ترويح من الله تعالى لقلوب الخائفين، ولولا ذلك لتلفت نفوسهم وذهلت عقولهم (ص ٩١).</p> <p>— حكى عن ذى النون المصرى أنه كان يقول: اللهم إن سعة رحمتك أرجأ لنا من أعمالنا عندنا، واعتمادنا على عفوك أرجأ لنا عندنا من عقابك (ص ٩٢).</p> <p>— سئل الشبلى عن الرجاء فقال: الرجاء أن ترجوه أن لا يقطع بك دونه (ص ٩٢).</p>	<p>— قال أبو بكر الوراق: الرجاء ترويح من الله تعالى لقلوب الخائفين، ولولا ذلك لتلفت نفوسهم وذهلت عقولهم (ص ١٥٢).</p> <p>— كان ذو النون يقول: اللهم إن سعة رحمتك أرجى لنا من أعمالنا عندنا، واعتمادنا على عفوك عنا أرجى لنا عندنا من عقابك (ص ١٥١).</p> <p>— سئل الشبلى عن الرجاء فقال: الرجاء أن ترجوه أن لا يقطع بك دونه (ص ١٥٢).</p>
الآس	<p>— حكى عن سهل: أول الآس من العبد أن تأس النفس والجوارح بالعقل، ويأس العقل والنفس بعلم الشرع، ويأس العقل والنفس والجوارح بالعمل بالله خالصا فيأس العبد بالله أى يسكن إليه (ص ٩٦).</p> <p>— وسئل الجنيد عن الآس بالله، فقال: ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة (ص ٩٧).</p>	<p>— سئل سهل عن الآس؟ فقال: أن تستأس الجوارح بالعقل. ويستأس العقل بالعلم، وتستأس الجوارح بالعبد، ويستأس العبد بالله تعالى (ص ٧٩).</p> <p>— وسئل الجنيد عن الآس، فقال: ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة (ص ٨١).</p>
المشاهدة	<p>— قال أبو بكر الواسطي: فالشاهد الرب والمشهود الكون: أعدمهم ثم أوجدهم (ص ١٠٠).</p> <p>— قال أبو سعيد الخراز: فمن شاهد الله بقلبه خنس عنه ما دونه، وتلاشى كل شئ وغاب عند وجود عظمة الله تعالى، ولم يبق في القلب إلا الله عز وجل. الخلق في قبضة الحق وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد لا يبقى فى سره ولا فى وهمه غير الله تعالى (ص ١٠٠-١٠١).</p>	<p>— قال الواسطي يصف قوماً: أنه شاهدهم فأشاهدهم حين شاهدوه لمشاهدته (ص ٨٦).</p> <p>— قال الخراز: من شاهد الله عز وجل بقلبه، حبس عنه ما دونه، وتلاشى عنه كل شئ، وغاب عنه وجود عظمة الله، ولم يبق فى القلب إلا الله عز وجل. الخلق فى قبضته عز وجل، وفى ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله عز وجل وبين العبد، لم يبق فى سره ولا فى وهمه غير الله عز وجل. (ص ٨٦-٨٧).</p>

اليقين	<p>— قال أبو يعقوب النهرجورى: إذا استكمل العبد حقائق اليقين صار البلاء عنده نعمة؛ والرجاء مصيبة (ص ١٠٢).</p> <p>— قال الجنيد حين سئل عن اليقين: اليقين ارتفاع الشك (ص ١٠٣).</p> <p>اليقين المشاهدة (ص ١٠٣).</p>	<p>— قال أبو يعقوب النهرجورى: إذا استكمل العبد حقائق اليقين صار البلاء عنده نعمة؛ والرجاء مصيبة (ص ٨٩).</p> <p>— قال الجنيد: اليقين ارتفاع الشك (ص ٨٩).</p> <p>اليقين المشاهدة (ص ٩٢).</p>
--------	---	--

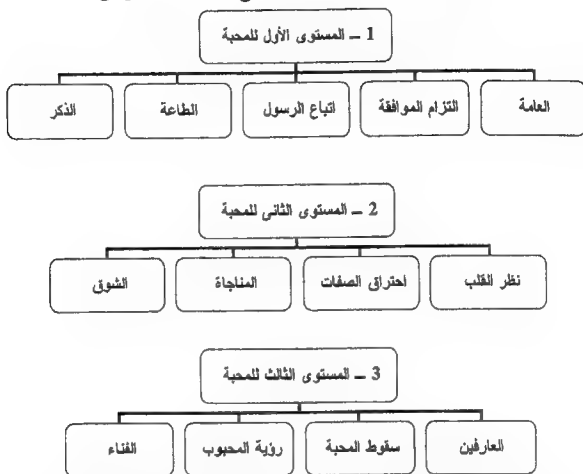
وكذلك لتوضيح مدى التشابه بين الطوسى والخركوشى، أردنا الرجوع إلى المصادر التى تأثر بها كل منهما. ومن أجل ذلك قمنا بحصر الشخصيات التى تأثر بها الطوسى فى الجزء الخاص بالمقامات والأحوال. وبعد حصر هذه الأسماء وجدنا أنها نفس الشخصيات التى تأثر بها الخركوشى مع فارق بسيط بين الاثنين؛ وهو أن الخركوشى قد ذكر أقوالاً لهذه الشخصيات تزيد أضعافاً مضاعفة عما ذكره الطوسى. وإن دل ذلك على شئ فإنه يدل على مدى إلمام الخركوشى بالتراث الصوفى السابق عليه من معاصره الطوسى. ولتوضيح ذلك أنظر الجدول التالى:

الشخصيات المذكورة عند الطوسى والخركوشى

الاسم	الجنيد	أبو بكر الشبلى	ذو النون	سهل التستري
عدد الأقوال عند الطوسى	١٠	٨	٨	٨
عدد الأقوال عند الخركوشى	٦٧	٤٢	٦٩	٦٦

ومن الملفت للنظر أن الطوسى يتشابه مع الخركوشى فى تقسيم كل حال ومقام إلى ثلاثة مستويات، فحسب ما رأينا فى الفصل السابق: أن المحبة لدى الخركوشى تأتى على ثلاثة مستويات، فإن الأمر نفسه سنجد لدى الطوسى «وأهل المحبة على ثلاثة أحوال... فالحال الأول: محبة العامة... والحال الثانى: يتولد من نظر القلب إلى غناء الله، والحال الثالث محبة الصديقين والعارفين»^(٣٢٥)، والغريب أن هذا التقسيم الثلاثى لدى الطوسى لا يأتى فى حال المحبة فقط، بل يأتى فى كل الأحوال والمقامات، ويأتى بشكل واضح وصريح ومباشر. ومن أجل التأكد من ذلك نقدم تحليلاً دلاليًا لباب المحبة لدى الطوسى.

شكل يوضح الحقول الدلالية لمصطلح المحبة لدى الطوسي



ورغم التشابه الشديد في الشكل والمضمون بين كل من الطوسي والخركوشي إلا أن هناك عدة اختلافات جوهرية بين طريق كل منهما، وتظهر هذه الاختلافات بوضوح في ترتيب السلوك الصوفي من خلال رحلة المقامات والأحوال. ويمكن حصر الاختلاف بينهم في النقاط التالية:

١. تأتي المعرفة لدى الخركوشي حال، أما لدى الطوسي فإنه يضع المعرفة لدى الصوفية في مقابل علم الحديث وعلوم الفقهاء. رغم أنه يعتبرها أيضاً حالاً، لكنه لا يحدد مكانها وسط الأحوال.

٢. يمكن فهم المقامات والأحوال في كتاب اللمع بشكل أوضح من كتاب تهذيب الأسرار. حيث إن الطوسي ينتقل بشكل مباشر من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال ويذكر ذلك صراحة في نهاية كل باب من الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال، فنجد مثلاً: التوبة تقتضى الورع^(٣٣٦)، الورع يقتضى الزهد^(٣٣٧).. وهكذا. لذلك فالطريق

الذوقى لديه يلتزم بخط سير محدد وواضح فى المقامات والأحوال على الترتيب التالى (مقام التوبة - يقتضى مقام الورع - يقتضى مقام الزهد - يقتضى مقام الفقر - يقتضى مقام الصبر - يقتضى مقام التوكل - يقتضى مقام الرضا - حال المراقبة - يقتضى حال القرب - يقتضى حال المحبة - يقتضى حال الخوف - يقتضى حال الرجاء - يقتضى حال الشوق - يقتضى حال الأنس - يقتضى حال الطمأنينة - يقتضى حال المشاهدة - يقتضى حال اليقين).

ثالثاً: نتائج المقارنة بين كتاب اللمع وتهذيب الأسرار:

١. نتفق مع جون آرثر أربرى فى أن الجزء الخاص بتعريف التصوف لدى الخركوشى أعم وأكمل فى تهذيب الأسرار من كتاب اللمع، حيث إن الخركوشى قد استوفى هذا الجزء حقه، خاصة بإضافته للفروق بين التصوف والملاطمية^(٢٣٨).

٢. رغم كثرة المصطلحات الصوفية فى كتاب اللمع عن كتاب تهذيب الأسرار، إلا إن أغلب التعريفات لهذه المصطلحات فى كتاب اللمع، تأتى فى سطر أو سطرين، أما فى تهذيب الأسرار، فنجد نفس الشيء، إلا أن الخركوشى قد خصص بعض الفصول الكاملة لبعض المصطلحات الهامة. ولذلك يعتبر كل من الكتابين مكملًا للآخر لمعرفة المصطلحات الصوفية المنتشرة فى القرن الرابع الهجرى.

٣. رغم التشابه الشديد بينهما فى العديد من الأقوال والمصادر التى وردت فى الجزء الخاص بالمقامات والأحوال، إلا أن لكل منهما طريقه الخاص. فالطوسى يبدأ بالمقامات، والخركوشى يبدأ بالأحوال. فإذا كان الطوسى يبدأ بمقام التوبة فمعنى ذلك أن بداية الطريق الصوفى تكون من جانب الإنسان. أما عند الخركوشى فيبدأ الطريق الصوفى بحال المعرفة، ومعنى ذلك أن بداية الطريق الصوفى من الله، بمعنى آخر: الطريق الصوفى لدى الطوسى يأخذ شكلاً صاعداً من الإنسان إلى الله، أما عند الخركوشى فيأخذ شكلاً هابطاً من الله إلى الإنسان.

٤. آثار جون آرثر أربرى إشكالية فى منتهى الأهمية، وهى كما يقول «إن الخركوشى أخذ من الطوسى» أما نحن فنرى ضرورة إعادة النظر فى هذا الموضوع لعدة أسباب:

أ - ليس لدينا معلومات تاريخية كافية عن الكتابين كى نثبت أسبقية أحدهما على الآخر.

ب - ليس لدينا معلومات تاريخية كافية عن حياة الطوسى والخركوشى فمن المعروف تواريخ وفاتهما فقط، وليس معروف لنا تاريخ ميلادهما. ليس هذا فحسب كذلك بل

إننا قد أشارنا فى الفصل الأول إلى أن كتاب تهذيب الأسرار هو الكتاب الأول للخركوشى فى التصوف، وله بعده عدة كتب [مفقودة]. أما كتاب اللع فهو الكتاب الوحيد للطوسى.

ج. نجد لدى الطوسى ترتيباً واضحاً فى بنية كتابه، أما الخركوشى فلا نجد لديه نفس الدقة فى الترتيب، وهذا يثير تساؤلاً هاماً؛ هو إذا كان الخركوشى قد أطلع على كتاب اللع، ألم يتأثر به فى ترتيب كتابه؟

د. كذلك وجود ثلاثة مستويات لدى الخركوشى فى شتى الموضوعات التى يتناولها، ونفس الأمر لدى الطوسى. لكنها لدى الطوسى تظهر صريحة ومباشرة بشكل كبير، أما لدى الخركوشى فيكتفى فى الإشارة إليها بين الحين والآخر، وتظهر من خلال القراءة الرصينة لكتابه. ولو كان الخركوشى قد أطلع على كتاب اللع، لكان ظهور هذه المستويات الثلاثة لديه بشكل صريح ومباشر كما لدى الطوسى. أما إذا كان العكس فعينها ندرك استفادة الطوسى من الخركوشى فى هذا الأمر وإظهاره بشكل أكثر صراحة.

و. هناك احتمالان؛ أولهما: أن الطوسى يمكن أن يكون قد أطلع على كتاب تهذيب الأسرار، وأحسن ترتيب كتابه بأسلوب أفضل من أسلوب الخركوشى. الثانى: أن يكون التشابه بينهما بسبب الاشتراك فى المصادر المعروفة فى عصرهما، وكلا منهما صنف حسب رؤيته الخاصة.

وتؤيد الاحتمال الأول لعدة أسباب منها:

- ١) التشابه الشديد فى الأقوال وعادة أقوال الطوسى موجودة لدى الخركوشى.
 - ٢) التشابه إلى حد التطابق فى تعريف المصطلحات الصوفية التى ستتولى بعد ذلك صياغة أفكارهم.
 - ٣) التشابه بشكل كبير خاصة فى موضوع إثبات كرامات الأولياء.
 - ٤) يأتى التقسيم الثلاثى لدى الطوسى بشكل أوضح من الخركوشى، لدرجة أنه يبدو امتداداً لتطور أسلوب الخركوشى.
- وتبقى هذه الأمور كلها موضع الاحتمال، حيث نفتقد إلى الدليل المادى المباشر لعدم وفرة المعلومات التاريخية عن حياة الطوسى والخركوشى.
٥. بالنسبة لمادة كتاب تهذيب الأسرار فهى تزيد بشكل كبير عن مادة كتاب اللع،

وهنا نشارك جون آرثر آربري الرأى بأن كتاب تهذيب الأسرار من أهم المصادر فى تاريخ التصوف الإسلامى، لأنه يحتوى على مادة لا نجد لها إلا فيه، فلا يجوز غض النظر عنه إذا أردنا كتابة تاريخ كامل للتصوف الإسلامى، وكذلك نشارك جون آرثر آربري اندهاسه لعدم وضع الخرکوشى فى قائمة نیکلسون المعنية بثمانية رواد فى تاريخ التصوف - رغم احتواء هذه القائمة على اسم الطوسى والکلاباذى - ونشاركه أيضا الرأى بأن الخرکوشى لم يلق الاهتمام الذى يستحقه كرائد من رواد التصوف الإسلامى^(٣٢٩).

٢- دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار وكتاب الرسالة القشيرية

أولاً: التعريف بالقشيرى والرسالة القشيرية^(٣٣٠):

هو عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيرى وكنيته أبو القاسم، ولقبه زين الإسلام، وشهرته القشيرى^(٣٣١)، والقشيرى نسبة إلى قشير^(٣٣٢)، وقشير تنسب إلى سعد العشيرة القحطانية، وكانوا يقيمون بنواحي حضر موت^(٣٣٣). وقد كان القشيريون فى طليعة المنضمين إلى الإسلام وجاءوا خراسان زمن الأمويين^(٣٣٤)، ولد القشيرى فى ربيع الأول سنة ٢٧٦هـ فى قرية صغيرة اسمها «أسْتَو» على مقربة من المدينة العظيمة العتيقة - نيسابور - فى إيران الآن، وتوفى سنة ٤٦٥هـ أى أنه عاش ما يقرب من تسعين عاماً^(٣٣٥).

وفى شبابه اختاره أهل قريته ضمن طائفة من شبان القرية ليتجهوا إلى نيسابور، لزيادة إتيانهم للمحاسبة حتى يمكن تنظيم الأمور، وبالتالي تخفيف الأعباء التى أثقلت كواهل الناس. وهناك حضر دروس فى علم الكلام لأبى إسحاق الإسفرايينى، والعديد من الشخصيات اللامعة فى الفقه، والحديث، والأدب، فأصبح الشاب طالب مادة الحساب تلميذاً مثابراً فى علوم العقل والنقل^(٣٣٦). كذلك التقى القشيرى بأبى عبد الرحمن السلمى صاحب الطبقات الصوفية المعروف^(٣٣٧). إلا أن لقاء آخر بين القشيرى وأبى على الدقاق قد جذب القشيرى للتصوف فأصبح تلميذاً للدقاق، فلمح فيه الدقاق الصدق والتقوى، وأسعده أن يحاول الجمع بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة فى استقامة وتواضع^(٣٣٨)، وتأثر القشيرى بشكل كبير بأبى على الدقاق، فعنه أخذ صاحب الرسالة القشيرية^(٣٣٩).

محتته: ذاع صيت القشيرى فى أرجاء العالم الإسلامى بصفة عامة وفى نيسابور بصفة خاصة، فأثار ذلك أعداء المذهب الأشعرى، وكان السلطان طغرلک سنياً حنفياً، أما وزيره الكندرى فكان رافضياً لكل الأشاعرة، فدبر المكائد للأشاعرة، فهاج القوم

وماجوا، واشتعلت في المنطقة كلها فتنة ذات خطر، وتعرض القشيري من ضمن من تعرضوا للإيذاء وتم القبض عليه ونفيه خارج البلاد، فترك القشيري أهله وداره وأولاده وانتقل من بلد إلى آخر حتى قدم بغداد، وبعد ذلك ذهب للحج، وهناك التقى بعدد كبير من أئمة المشرق الذين هربوا من الأذى والمحنة^(٢٤٠)، وما إن انتهت مراسم الحج فخطب القشيري فيهم قائلاً: «يا أهل خراسان بلادكم بلادكم، وإن الكندري غريمكم يقطع الآن إرباً إرباً... وإنى أشاهده الساعة، وقد تمزقت أعضاؤه»^(٢٤١)، ويقول السبكي «وضبط التاريخ فكان ذلك اليوم بعينه، وتلك الساعة بعينها قد أمر السلطان بأن يقطع الكندري إرباً إرباً، وأن يرسل كل عضو منه إلى كل مكان»^(٢٤٢)، ثم عاد القشيري مرة أخرى إلى مدينة نيسابور، وكان يختلف منها إلى طوس، حين جاءت دولة ألب أرسلان في سنة ٤٥٥هـ، وبقي بعد ذلك عشر سنين مكرماً حتى توفي في سنة ٤٦٥هـ، ودفن بالمدسة بجانب شيخه أبي علي الدقاق^(٢٤٣)، وللقشيري ستة من الأبناء، ونشير هنا نقطة هامة؛ إذ يحدث أن يكثر باحث على كتاب يكون صاحبه القشيري، فيسرع بنسبه إلى الأب، وربما كان لأحد أبنائه أو أحد أشقائه، حيث إنهم قد شابها القشيري في المسلك والمنهج^(٢٤٤).

مصنفاته: له العديد من المصنفات في التصوف الإسلامي منها على سبيل المثال (الرسالة القشيرية) وقد طبعت عدة مرات. (لطائف الإشارات) في تفسير القرآن وطبع عدة مرات. (التحبير في التذكير) تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني. (كتاب المعراج) تحقيق الدكتور علي عبد القادر. (ترتيب السلوك في طريق الله تعالى) تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني. (كتاب اللمع) غير محقق^(٢٤٥)، (كتاب المبادئ التصوف)^(٢٤٦)، وله العديد من الكتب المتفرقة في مكتبات العالم شرقاً وغرباً وغير محققة حتى الآن.

أما عن الرسالة القشيرية فقد كتبها صاحبها سنة سبع وثلاثين وأربعمائة إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام^(٢٤٧)، ويمكن أن نقسم الرسالة القشيرية حسب موضوعاتها إلى عدة أقسام، فالقسم الأول منها يتناول سيرة أهم أعلام التصوف السابقين عليه، حيث نجد فيه ذكراً لثلاثة وثمانين رجلاً من أشهر رجال الصوفية من حركة الزهد في القرن الأول الهجري، حتى صوفية القرن الرابع الهجري. والملفت للنظر أنه لم يذكر الحلاج من بين من ذكرهم، رغم ذكره لأبي يزيد البسطامي والشبلي. والقسم الثاني من الرسالة حول تفسير الألفاظ التي اختص بها الصوفية، ويعد هذا القسم قاموساً مهماً في المصطلحات الصوفية للباحثين في التصوف الإسلامي. والقسم الثالث عن الأحوال والمقامات. ونلاحظ وجود خلل في ترتيب هذا القسم.

حيث يدخل فيه أيضا الصمت والتصوف والفتوة ومخالفة النفس والحسد والغيبة والعديد من الفصول الأخرى.

والقسم الرابع عن الآداب الصوفية كالسمع والكرامة والولاية وآداب المريدين. ونلاحظ أيضا وجود خلل في ترتيب هذا القسم؛ حيث يقدم القشيري في بدايته بابًا عن السماع يحتوى على عدة فصول بعضها غير مرتبط بالسماع، وفي نهاية القسم يقدم بعض الفصول عن آداب المريد.

وتتميز الرسالة القشيرية بالترتيب المنظم في عرض الموضوعات؛ حيث يبدأ القشيري افتتاحية الأبواب بالآيات القرآنية التي ترتبط بالموضوع الذي يتحدث فيه، ثم يقدم بعض الأحاديث النبوية المرتبطة بالموضوع، ثم يقدم أصل المشكلة التي يتناولها، ثم يعرض أقوال السابقين عليه من الصوفية. ويظهر لنا رأيه في ثانيا عرضه لأقوال السابقين عليه.

ثانيًا: موضوعات المقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

من خلال ملاحظتنا لأقسام الرسالة القشيرية، يمكننا أن نقارن بينها وبين كتاب تهذيب الأسرار في المحاور التالية:

- (١) تعريف التصوف بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.
- (٢) المصطلحات الصوفية بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.
- (٣) الأحوال والمقامات بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

(١) تعريف التصوف بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

يتشابه الخرکوشى والقشيري من حيث الشكل في تقديم كليهما بابًا عن التصوف، وينفرد الخرکوشى بتقديم بابًا عن الملامتية، رغم أن القشيري قد ذكر في القسم الخاص بالأعلام أشهر رجال الملامتية مثل أبو حفص الحداد، وحمدون القصار، وأبو عثمان الحيري، وعبد الله بن منازل. كذلك ذكر القشيري أن مذهب الملامتية قد انتشر على أيديهم^(٢١٨)، لكنه لم يذكر الفرق بينهم وبين الصوفية. ولعل السبب في عدم ذكره الفرق بين الطائفتين هو وضوح الفرق بينهما في عصره خاصة بعد رسالة أبي عبد الرحمن السملی عن الملامتية. أما عن أبرز الاختلافات في الشكل، فهو أن الخرکوشى قد قدم باب التصوف بعد افتتاحيته لكتاب تهذيب الأسرار مباشرة «أى الباب الأول»، أما القشيري فيقدم الباب الخاص بتعريف التصوف في الثلث الأخير من كتابه، ولا

نجد لدى القشيري ما يبرر تأخير عرض الباب الخاص بالتصوف، بل الأغرب من ذلك أن هذا الباب يأتي وسط الفصول الخاصة بالأحوال، فمن وجهة نظرنا كان من الأنسب أن يأتي باب التصوف لديه بعد القسم الخاص بأعلام الصوفية مباشرة^(٢٤٩).

ويتشابه الخركوشي مع القشيري في الدفاع عن التصوف والصوفية، ويحاول كليهما تقديم التصوف في أحسن صورة لذلك نجد أول عبارة في فصل باب التصوف لدى القشيري هي: «الصفاء محمود بكل لسان»^(٢٥٠)، كذلك يتشابه مع الخركوشي في العديد من العبارات في الجزء الخاص بتعريف التصوف، ولتوضيح ذلك انظر الجدول التالي:

جدول يوضح التشابه بين الخركوشي والقشيري في تعريف التصوف

تهذيب الأسرار	الرسالة القشيرية
- قال أبو يعقوب المرابطي: التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية ص ٣٥ .	- قال أبو يعقوب المرابطي: التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية ص ٥٥٦ .
- سئل سمعون العصب عن التصوف فقال: الدخول في كل خلق سني. والخروج من كل خلق دني ص ٣١ .	- سئل أبو محمد الجريدي عن التصوف فقال: الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني ص ٥٥١ .
- سئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال: أن يكون العبد في كل وقت أولي بما هو أول من ذلك الوقت ص ٣١ .	- سئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولي به في الوقت ص ٥٥٢ .
- قال معروف الكرخي: التصوف في الحقائق، والكلام بالذائق، والإيأس مما في أيدي الخلق ص ٢٥-٢٦ .	- قال معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالخالق والإيأس مما في أيدي الخلق ص ٥٥٢ .
قال سهل: الصوفي من كان دمه هدراً، وملكه مباحاً. ولم ير الأشياء إلا من الله تعالى ص ٢٨ .	- وقال سهل بن عبد الله الصوفي من يرى دمه هدراً، وملكه مباحاً ص ٥٥٣ .
- وعن أبو الحسن النوري أنه قال: نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود ص ٢٨ .	- وعن أبو الحسن النوري أنه قال: نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود ص ٥٥٣ .

ليس هذا فحسب بل هناك أمر يثير الدهشة، وهو أن القشيري قد قدم في باب التصوف سبعة وخمسين تعريفاً للتصوف، في حين أن الخركوشي قد قدم مائة وتسعة وخمسين تعريفاً للتصوف. أما بخصوص التعريفات التي قدمها القشيري (سبعة وخمسين) فوجدنا أن خمسين تعريفاً منها بالكامل متواجد لدى الخركوشي. وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على مدى تأثير القشيري بالخركوشي.

أما عن أبرز الاختلافات بينهم فى الجزء الخاص بتعريف التصوف، فإن القشيري قد ناقش أصل لفظ «صوفى» حيث عرض لأغلب الآراء السابقة عليه حول تلك المسئلة، وقام بنقضها جميعاً: «فأما من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال تصوّف... ولكن القوم لم يختصوا بلبس: الصوف» ومن قال: إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالنسبة إلى الصفة لا تجئ على نحو الصوفى» ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد فى مقتضى اللغة. وقول من قال: إنه مشتق من الصّف، فكانهم فى الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضى هذه النسبة إلى الصّف. ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج فى تعيينهم إلى قياس لفظ أو استحقاق اشتقاق»^(٢٥١).

٢) المصطلحات الصوفية بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

قدم كل من الخرکوشى والقشيري فى تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية تعريفاً للمصطلحات الصوفية، إلا أن الخرکوشى قد قدم أغلب التعريفات فى بضع سطور باستثناء بعض المصطلحات الهامة. أما القشيري فقد قدم مادة أكثر من ذلك فى هذا الموضوع، ومن ناحية أخرى نجد بعض المصطلحات لدى الخرکوشى مثل «الفوائد . الطوارق . الشطح . التفرید والتجريد . الوسم والرسم» لا نجد لها مقابل لدى القشيري. وكذلك نجد لدى القشيري بعض المصطلحات مثل «البوادة والهجوم . التلوين والتمكين» لا نجد لها مقابل لدى الخرکوشى. ونجد تشابهاً كبيراً فى بعض هذه التعريفات بين الخرکوشى والقشيري، فمثلاً:

- المقام: وهو الذى يقوم بالعبد فى الأوقات من أنواع المعاملات وصدق المجاهدات فمتى أقيم العبد فى شئ منها على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر^(٢٥٢).
- المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتوصل إليه بنوع تصوّف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف. فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له^(٢٥٣).

- الحال: وهى نازلة بالعبد فى الخير فيصفو له فى الوقت حاله ووقته^(٢٥٤).

- الحال: معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم؛ ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من: طرب أو حزن أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج أو هبة، أو احتياج، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود^(٢٥٥).

- السر: وهو ما غيبه الحق عن الخلق فلم يطلعهم عليه^(٢٥٦).
- السر: ما لك عليه إشراف، وسر السر: ما لا اطلاع عليه لغير الحق^(٢٥٧).
- المحو: وهو ذهاب الشئ حتى لا يبقى له أثر^(٢٥٨).
- المحو: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى^(٢٥٩).
- الغيبة: وهو غيبة القلب عما سوى الحق حتى عن النفس، ثم الغيبة عن غيبته لئلا يعجب بها^(٢٦٠).
- الغيبة: غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره^(٢٦١).
- الوقت: وهو ما بين الماضى والمستقبل، وقيل أعز الأشياء فأشغله بأعز الأشياء^(٢٦٢).
- الوقت: ما بين الزمانين يعنى الماضى والمستقبل، ويقولون الصوفى ابن وقته، أنه مشتغل بما هو أولى به من العبادات فى الحال... والاشتغال بفوات وقت ماض تصيبع وقت ثان^(٢٦٣).

ومن هنا نرى مدى التشابه بين الاثنين وليس بعيداً أن يكون القشيري قد تأثر بالخركوشى، ولو كان له إتجاهه الخاص والتميز عن الخركوشى.

٢) الأحوال والمقامات بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

يتشابه كل من كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية فى أن القسم الثانى من الكتابين خاص بالمقامات والأحوال. ولكنهما يختلفان فى عدد المقامات والأحوال، فالمقامات عند الخركوشى كما ذكرنا هى اثنا عشر مقاماً، والأحوال سبع. وعندما نذهب إلى القشيري نجد أن الجزء الخاص بالمقامات والأحوال يحتوى على خمسة وأربعين باباً هى: (التوبة - المجاهدة - الخلوة والعزلة - التقوى - الورع - الزهد - الصمت - الخوف - الرجاء - الحزن - الجوع - الخشوع والتواضع - الحسد - الغيبة - القناعة - التوكل - الشكر - اليقين - الصبر - المراقبة - الرضا - العبودية - الإرادة - الاستقامة - الإخلاص - الصدق - الحياء - الحرية - الذكر - الفتوة - الفراسة - الخلق - الجود والسخاء - الفيرة - الولاية - الدعاء - الفقر - التصوف - التوحيد - المعرفة - المحبة - الشوق).

أما هذه الأبواب فإن القشيري لم يذكر بالتفصيل أيها منها يأتى مقام وأى منها يأتى حال، رغم أنه قد قدم تعريفاً لمصطلح المقام ومصطلح الحال. وصحيح أن

القشيري لم يقدم تحديداً لكل هذه الأبواب؛ إلا أنه في الوقت نفسه قد حدد بعضها مثل باب التوبة حيث نجده يذكر صراحة ويوضح أن التوبة مقام: «فالتوبة أول منزل من منزلة السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين»^(٣٦٤)، كذلك نجد أن القشيري قد يعتبر بعض هذه المصطلحات مقاماً وحالاً في آن واحد؛ مثل الرضا. ففي الباب الخاص بالرضا نجده يقول: «فأهل خراسان قالوا: الرضا: من جملة المقامات، وهو نهاية التوكل، ومما يتوصل إليه العبد باكتسابه. وأما العراقيون؛ فإنهم قالوا: الرضا: من جملة الأحوال، وليس ذلك كسباً للعبد، بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال. ويمكن الجمع بين اللسانين؛ فبداية الرضا مكتسبة للعبد، وهي من المقامات، ونهايته من جملة الأحوال، وليست بمكتسبة»^(٣٦٥). وهنا يتضح لنا أن الخرkowski والطوسي في الرضا يتبعان أهل خراسان حسب ما يقول القشيري، أما الأخير فقد تميز بالجمع بين الاثنين.

وعلى أية حال فإن أغلب الأبواب التي قدمها القشيري في القسم الخاص بالمقامات والأحوال لم يحدد بصراحة ما إذا كانت مقاماً أم حالاً. لكنه في نفس الوقت قد حدد أولها، وهو باب التوبة، حيث قدمه على أنه مقام. لذلك فإننا نستنتج من ذلك أن الطريق لدى القشيري طريق صعودي، يبدأ بالمقامات أولاً ثم ينتهي بالأحوال. لذلك فالأبواب التي تأتي في أول هذا القسم أغلب الظن أنها ستدخل دائرة المقامات، أما الأبواب التي تأتي وسط هذا القسم فربما دخل بعضها في دائرة المقامات والأحوال في آن واحد (كالرضا مثلاً)، أما الأبواب الأخيرة كالمعرفة والمحبة والشوق فإنها بلا شك تدخل ضمن دائرة الأحوال. والحقيقة أن الجزء الخاص بالمقامات والأحوال لدى القشيري يوجد به خلل كبير في الشكل والترتيب.

وكذلك يتشابه كل من الخرkowski والقشيري في تقديم بعض المقامات على بعض أو بعض الأحوال على بعض. فمثلاً يتشابهان في تقديم المعرفة على المحبة. وكذلك في تقديم التوبة على الورع، وأيضاً في تقديم الرضا على الإخلاص.

أما حينما ندخل في متن الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال فنجد تشابهاً كبيراً في مستويات هذه الأبواب، تشابهها قد يصل إلى حد التطابق في بعض النصوص الهامة بالرغم من اختلاف طريق السلوك الصوفي لدى كل منهما. ولتوضيح مدى التشابه في النصوص نقدم نموذجين من كل باب كمثال بسيط للتشابه؛ أنظر الجدول التالي:

**جدول يوضح نماذج التشابه بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية
في موضوع المقامات والأحوال**

الموضوع	تهذيب الأسرار	الرسالة القشيرية
التوبة	<p>— شتان بين تائب وتائب، وتائب يتوب من الذنوب والمسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات، وتائب يتوب من رؤية الصناعات والطاعات ص ٩٧.</p> <p>— لم يفيض التائب الدنيا؛ قال: لأنها دار باشر فيها الذنوب ص ٩٩.</p>	<p>— شتان بين تائب يتوب من الزلات، وتائب يتوب من الغفلات، وتائب يتوب من رؤية الحسنات ص ٢٨٤.</p> <p>— لم يفيض التائب الدنيا؛ قال: لأنها دار باشر فيها الذنوب ص ٢٨٥.</p>
الورع	<p>— الورع في اللسان أشد منه في الذهب والفضة ص ١١٣.</p> <p>— ذهب الدين في الطمع وبقاء الدين في الورع ص ١١٥.</p>	<p>— الورع، المنطق، أشد منه في الذهب والفضة ص ٣١٥.</p> <p>— ملاك الدين الورع، وآفة الدين الطمع ص ٣١٩.</p>
الزهد	<p>— الزهد في الحرام لأن الحلال مباح من الله ص ١١٧.</p> <p>— الزهد في الدنيا ترك ما فيها على من فيها ص ١١٧.</p>	<p>— الزهد في الحرام لأن الحلال مباح من الله ص ٣٢٩.</p> <p>— الزهد في الدنيا ترك ما فيها على من فيها ص ٣٢٩.</p>
الخوف	<p>— الخوف سراج القلب به يبصر ما في القلب من الخير والشر ص ١٤٣.</p> <p>— الخائف يهرب من ربه إلى ربه ص ١٤٥.</p>	<p>— الخوف سراج القلب به يبصر ما فيه من الخير والشر ص ٣٤٤.</p> <p>— الخائف يهرب من ربه إلى ربه ص ٣٤٦.</p>
الرجاء	<p>— سئل الثبلي: لم تصفر الشمس عند الغروب؛ قال: لأنها غُرِلت عن مكان التمام، فاصفرت لخوف المقام ص ١٤٧.</p> <p>— الرجاء ثلاثة: رجل عمل حسنة وهو يرجو قبولها؛ ورجل عمل سيئة ثم تاب منها، فهو يرجو المغفرة، والثالث الرجاء الكاذب يتمادى في الذنوب ويقول: أرجو المغفرة ص ١٥١-١٥٢.</p>	<p>— سئل الثبلي: لم تصفر الشمس عند الغروب؛ قال: لأنها غُرِلت عن مكان التمام، فاصفرت لخوف المقام ص ٣٥٤.</p> <p>— الرجاء ثلاثة: رجل عمل حسنة وهو يرجو قبولها؛ ورجل عمل سيئة ثم تاب منها، فهو يرجو المغفرة، والثالث الرجاء الكاذب يتمادى في الذنوب ويقول: أرجو المغفرة ص ٣٥٦-٣٥٧.</p>

التوكل	<p>— أول مقام التوكل أن يكون المعبود بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل ص ١٣٥.</p> <p>— التوكل نفي الشكوك، والتفويض إلى مالك الملوك ص ١٣٧.</p>	<p>— أول مقام التوكل أن يكون المعبود بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل ص ٤١٦.</p> <p>— التوكل نفي الشكوك، والتفويض إلى مالك الملوك ص ٤٢٧.</p>
اليقين	<p>— إن اليقين إذا وصل إلى القلب بملاً للقلب بوراً، وينفى عنه كل ريب ص ٩٠.</p> <p>— اليقين تحقق الأسرار بأحكام المغيبات ص ٩٠.</p> <p>— ثلاثة من أعلام اليقين: للنظر إلى الله تعالى في كل شيء، الرجوع إليه في كل أمر، الاستعانة به في كل حال ص ٨٩.</p>	<p>— إن اليقين إذا وصل إلى القلب بملاً للقلب بوراً، وينفى عنه كل ريب ص ٤٤٦.</p> <p>— اليقين تحقق الأسرار بأحكام المغيبات ص ٤٤٦.</p> <p>— ثلاثة من أعلام اليقين: النظر إلى الله تعالى في كل شيء، الرجوع إليه في كل أمر، الاستعانة به في كل حال ص ٨٩.</p>
الصبر	<p>— قال الخواص: الصبر هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة ص ١٢٥.</p> <p>— الصبر المقام مع البلاء بحسن الصلابة، كالمقام مع العافية، وهذا صبر وما سواه تصبر ص ١٢٥.</p>	<p>— قال الخواص: الصبر هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة ص ٤٥٥.</p> <p>— الصبر: المقام مع البلاء بحسن الصلابة، كالمقام مع العافية ص ٤٥٥.</p>
المراقبة	<p>— من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى للكشف والمشاهدة ص ١٠٦.</p> <p>— علامة المراقبة: إيثار ما أثر الله تعالى وتعظيم ما عظم الله تعالى ص ١٠٥.</p>	<p>— من لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى للكشف والمشاهدة ص ٤٦٤.</p> <p>— علامة المراقبة: إيثار ما أثر الله تعالى وتعظيم ما عظم الله تعالى ص ٤٦٦.</p>
الرضا	<p>— للرضا باب الله الأعظم ص ١٢٩.</p> <p>— قال ذو النون: الرضا سرور القلب بمر القضاء ص ١٣٠.</p>	<p>— الرضا باب الله الأعظم ص ٤٤٥.</p> <p>— قال النوري: الرضا مرور القلب بمر القضاء ص ٤٢٦.</p>
الإخلاص	<p>— من شاهد إخلاصه في الإخلاص، فقد احتاج</p>	<p>— من شهدوا في إخلاصهم الخلاص احتاج</p>

إخلاصه إلى إخلاص ص ١٧٩.	إخلاصهم إلى إخلاص ص ٤٤٥.
– الإخلاص: أن تستوى أفعال العبد في الظاهر والباطن ص ١٨١.	– الإخلاص: أن تستوى أفعال العبد في الظاهر والباطن ص ٤٤٦.
– لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق لسانه ص ١٨٥.	– لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق لسانه ص ٤٤٩.
– الصدق سيف الله ما وضع على شيء إلا قطعه ص ١٨٨.	– الصدق سيف الله ما وضع على شيء إلا قطعه ص ٤٥٢.
– قال سهل: أول جناية الصادقين حديثهم مع أنفسهم ص ١٨٨.	– قال سهل: أول خيانة الصادقين حديثهم مع أنفسهم ص ٤٥٢.
– حقيقة المعرفة رؤية الحق مع فقدان ما سواه ص ٤٥.	– نهاية المعرفة عند القوم ألا يشهد غير الله عز وجل ص ٦٠٢.
– قيل لذي النون: صف لنا العارف، قال: كان هاهنا ثم ذهب ص ٥٤.	– قيل لذي النون: صف لنا العارف، قال: كان هاهنا ثم ذهب ص ٦٠٢.
– المحبة تمحو من القلب ما سواها ص ٥٧.	– سميت المحبة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب ص ٦١٥.
– المحبة إيثار ما تحب لمن تحب ص ٥٦.	– المحبة الإيثار للمحبوب ص ٦١٦.
– الشوق فطام الجوارح عن الشهوات ص ٧٠.	– الشوق فطام الجوارح عن الشهوات ص ٦٢٧.
– علامة الشوق حب الموت عند الراحة في الدنيا ص ٦٦.	– علامة الشوق حب الموت مع الراحة ص ٦٢٧.
– يا أبا عاصم أما تشتاق قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن الشوق يكون إلى الغائب، فإذا كان الغائب حاضراً شاهدت فأين يكون الشوق؟ قلت: سقط الشوق ص ٦٩.	– قيل لبعضهم هل تشتاق؟ قال لا، إنما الشوق إلى غائب وهو حاضر ص ٦٢٨.
– أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: 'لو يعلم المدبرون على كيف انتظاري لهم ورفقي	– أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: 'لو يعلم المدبرون على كيف انتظاري لهم ورفقي

بهم وشوقى إلى ترك معاصيهم لماتوا شوقاً إلى ... هذه إرادتى فى المدبرين على. فكيف إرادتى فى المقبلين على ص ٦٧.	بهم وشوقى إلى ترك معاصيهم لماتوا شوقاً إلى ... هذه إرادتى فى المدبرين على. فكيف إرادتى فى المقبلين على ص ٦٢٨.
--	---

وكذلك لتوضيح مدى التشابه بين الخركوشى والقشيري، أردنا الرجوع إلى المصادر التى تأثر بها كل منهما. والغريب أننا نجد القشيري أيضاً تأثر بنفس الشخصيات التى تأثر بها الخركوشى بشكل رئيسي، ولتوضيح ذلك انظر:

أهم الشخصيات المذكورة عند الخركوشى والقشيري فى الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال

الاسم	الحفيد	أبو بكر الشيلي	دو الون	سهيل النستري
عدد الأقوال عند الخركوشى	٦٧	٤٢	٦٩	٦٦
عدد الأقوال عند القشيري	٣٥	٢٣	٢١	١٨

ومن الملفت للنظر أن القشيري يتشابه مع الخركوشى بالميل إلى التقسيمات الثلاثية لكى يفرق بين البداية والوسط والنهاية، والأمثلة على ذلك لا تحصى، مثلاً: فهو يفرق بين الصبر مع الله - وعن الله - وفى الله^(٣٦).

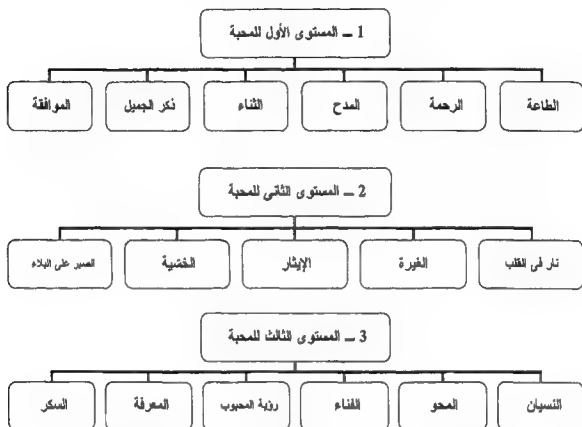
ومن أجل الكشف بشكل أكبر عن مدى التشابه بين الخركوشى والقشيري نقدم تحليلاً دلالياً للباب المحبة لدى القشيري.

التحليل الدلالى لمصطلح المحبة لدى القشيري: وبعمل تحليل دلالى لمصطلح المحبة (كنموذج) لدى القشيري، يظهر أوجه التشابه والاختلاف بينه وبين الخركوشى، أما عن أوجه التشابه فهي:

أولاً: يقدم القشيري تسعاً وسبعين تعريفاً للمحبة، أما الخركوشى فيقدم تسعاً وثمانين، ويتشابهان فى ست وعشرين تعريفاً.

ثانياً: يظهر وجود ثلاثة مستويات للمحبة لدى القشيري. انظر الشكل التالى:

شكل يوضح الحقول الدلالية لمصطلح المحبة لدى الطوسي



أما أهم الاختلافات بينهما فهي؛ أولاً: يظهر بوضوح لدى القشيري تبادل الحب بين الله والإنسان. ثانياً: يزيد القشيري على الخركوشي، بأنه قدم بداية الجذر اللغوي لأصل مادة (ح - ب - ب) في باب المحبة، وهذا ما لم يفعله الخركوشي. ثالثاً: يوجد ديناميكية في المصطلحات المرتبطة بمصطلح المحبة لدى الخركوشي، بمعنى أنها تأخذ في التطور من الأدنى إلى الأعلى، أما لدى القشيري فالمصطلحات المرتبطة بمصطلح المحبة بها استاتيكية ثابتة، ولم نرصد أي تطور صعودي لها.

ثالثاً: نتائج المقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية:

- ١- تتفق مع جون آرثر آريري في أهمية وضع كتاب تهذيب الأسرار للخركوشي موضع مقارنة مع أهم صوفية القرن الرابع والخامس الهجري خاصة الطوسي والقشيري^(٣١٧).
- ٢- تتميز الرسالة القشيرية بشكل كبير في الجزء الخاص بالمصطلحات الصوفية، حيث إن القشيري قد خصص بعض الصفحات لتقديم تعريف لكل مصطلح من المصطلحات التي يتناولها، إلا أن هناك بعض المصطلحات التي انفرد الخركوشي بها

ولم ترد لدى القشيري والعكس صحيح. والحقيقة أن الأبواب الخاصة بالمصطلحات لدى أبي نصر السراج الطوسي، وعبد الملك الخركوشي، وعبد الكريم القشيري؛ إذا وضعت جنباً إلى جنب فإنها تقدم قاموساً هاماً للباحثين في التصوف الإسلامي لا يمكن الاستغناء عنه.

٣. رغم أن القشيري قد ميز بدقة بين مفهوم الحال ومفهوم المقام من الناحية النظرية، ولكن يبدو لنا أنه لم يطبق ذلك باتساق تام في الأبواب الخاصة بالمقامات والأحوال. حيث لا نستطيع أن نفرق في بعض الأبواب ما إذا كانت مقاماً أم حالاً.

٤. رغم التشابه الكبير بين الخركوشي والقشيري إلا أن لكل منهما دروبه الخاصة في التصوف الإسلامي؛ فالأحوال تنتهي لدى الخركوشي بحال اليقين، أما القشيري فالأحوال لديه تنتهي بالمحبة والشوق.

٥. نرجح لدرجة كبيرة أن القشيري قد اطلع على بعض مؤلفات الخركوشي إن لم يكن أغلبها، رغم عدم حصولنا على دليل تاريخي واضح يؤكد هذا الاحتمال، وسبب هذا الاحتمال عدة عوامل^(٣٨)؛

أ - الكم المشترك من الأقوال بين تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية.

ب - وجود كتاب للخركوشي مفقود بعنوان «سير الزهاد والعباد» قد يتشابه مع القسم الأول من الرسالة القشيرية.

ج - وجود تفسير للقرآن الكريم لكل منهما.

د - التشابه الكبير في المصادر.

خاتمة الدراسة

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن شخصية شبه مجهولة في الأوساط الصوفية، هو عبد الملك الخركوشي (ت ٤٠٦هـ / ١٠١٥م) الذي لم يأخذ الاهتمام الذي يستحقه كرائد من رواد التصوف الإسلامي بصفة عامة، وكتابه تهذيب الأسرار بصفة خاصة. ولعل سبب عدم شهرته كما ذكرنا في الفصل الأول يرجع إلى عاملين: الأول؛ أن الخركوشي لم يكتب كتاب تهذيب الأسرار بخط يده، بل نسخ بقلم تلميذه عبد الله الشيرازي، بالإضافة إلى الخصومة التي كانت بين عبد الله الشيرازي من ناحية والسلطة السياسية من ناحية أخرى، مما أدى إلى مقتل الشيرازي (عام ٤٣٩هـ / ١٠٤٧م)، بعدما حاول تدبير انقلاب سياسي على حاكم أذربيجان. مما دعا السلطة السياسية إلى أن تصفه بالشعوذة وتحرق كتبه. الثاني؛ الاعتقاد بأن الخركوشي قد أخذ أفكار أبو نصر السراج الطوسي وأعاد كتابتها في كتاب تهذيب الأسرار. وقد لاحظنا أن هذا الكتاب هو الوحيد المنشور للخركوشي من العديد من مؤلفاته التي لا تزال مخطوطة.

يتضح من خلال هذه الدراسة أهمية كتاب تهذيب الأسرار للخركوشي حيث إن هذا الكتاب يحتوي على الكثير من الأقوال الهامة للصوفية منذ منتصف القرن الثاني الهجري حتى عصر الخركوشي، والحقيقة أن بعض هذه الأقوال لا نجدها في المصادر الأخرى للتصوف، وقد أدرك المستشرق الإنجليزي جون آرثر آبري هذه الأهمية الخاصة لكتاب تهذيب الأسرار مما دفعه للقول في نهاية مقالته عن الخركوشي: «ينبغي أن ينشر كتاب تهذيب الأسرار في شكله الحالي الموجود في مخطوطة برلين، ولا يمكن غض النظر عنه»^(٣٩). إلا أننا لاحظنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة أن ترتيب هذه الأقوال يشوبه بعض الخلل الذي لا نستطيع تحديد سببه على وجه الدقة.

إلا أننا لاحظنا من خلال دراستنا الدلالية التحليلية لفصل المحبة أن للخركوشي رؤية صوفية تتمثل في تقسيم الطريق الصوفي إلى ثلاث مراحل؛ هي العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ومن هذه الناحية يبدو أن الخركوشي تأثر برؤية الجنيد الصوفية.

وتثبت هذه الدراسة أيضا أهمية الاعتماد على المنهج الدلالي Semantics فى دراسة التراث العربى بصفة عامة، والتراث الصوفى بصفة خاصة، من أجل إلى الوصول إلى فهم أعمق للنص، وقد تجلّى هذا الفهم فى الحقول الدلالية التى قدمناها خاصة فى الفصل الثالث من هذه الدراسة. كذلك أثبت المنهج الدلالي أن المصطلحات الصوفية لدى الخركوشى ذات حركة ديناميكية متجددة، كما لاحظنا لمصطلح (البلاء، المحو، السكر، الرؤية) ومن هذا المنطلق تظهر أهمية هذا المنهج أكثر فأكثّر فى الكشف عن معنى المصطلحات وتطورها داخل النص الواحد دون عمل أى إسقاط أيديولوجى على النص.

يتضح من خلال الدراسة المقارنة بين كتاب اللمع للطوسى، وكتاب تهذيب الأسرار للخركوشى التى أجريناها فى الفصل الرابع، أهمية كتاب تهذيب الأسرار من حيث مادته. كما أثارت هذه المقارنة إشكالية هامة حول شكوكنا فى أسبقية كتاب تهذيب الأسرار على كتاب اللمع. فإذا كانت وجهة نظر جون آرثر آربرى أن الخركوشى قد استفاد من كتاب اللمع، فإننا نشك فى هذا رأى بل نرجح عكسه، وقد ناقشنا فى الفصل الرابع الدوافع التى دفعتنا إلى هذا الشك، ولذلك فإننا نعتقد أن الطوسى هو الذى استفاد من الخركوشى وليس العكس، ورغم ذلك يبقى لكل منهما معالمه المستقلة التى تظهر بوضوح فى اختلافهما فى ترتيب المقامات والأحوال. وكذلك تظهر أصالة الخركوشى بشكل أكثر حينما نضع كتابه تهذيب الأسرار موضع مقارنة مع الرسالة القشيرية، فيبدو لنا أن هناك تأثيراً من جانب القشيري بالخركوشى. وعلى أية حال فمجموع الأقوال الصوفية التى نجدها عند المؤلفين فى التصوف الإسلامى فى القرن الرابع (خاصة الطوسى، والخركوشى، والقشيري) تقدم قاموساً ضخماً متكاملًا من المصطلحات الصوفية، التى شكلت التراث الصوفى فى القرون التالية. وهذا الموضوع يستحق دراسة مستقلة.

يتضح من خلال هذه الدراسة أن القرن الرابع الهجرى مازال حقلاً خصباً مفتوحاً أمام الباحثين المهتمين بالتصوف الإسلامى، فقد أشارت الدراسة إلى وجود عدد كبير من المتصوفة والمصنفات الصوفية التى مازالت مجهولة (كالخركوشى وغيره) وغير منشورة حتى وقتنا الحالى، والغريب أن الكم المجهول من هذا القرن أكثر بكثير من الكم المنشور. ولذلك نرى أن أى دراسة للتصوف فى القرن الرابع الهجرى لن تكون كاملة إلا بعد نشر وتحقيق الكم الهائل من التراث الصوفى المجهولة فى هذا القرن. ومن هنا يكون الباب مفتوحاً أمام المحققين والباحثين من أجل الاعتكاف على هذه الثروة التراثية لنشرها وتحقيقها كخطوة تمهيدية لدراساتها.

هوامش القسم الأول

١. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٤٢٢/١٠. الأنساب ٢٤٢/٢. تبين كذب المفتري ٢٢٢. المنتظم ١١٥/١٥. فنكرة الحماط ١٠٦٦/٢. طبقات السبكي ٢٢٢/٥. شذرات الذهب ١٨٤/٣. سير اعلام السلاء ٢٥٦/١٧. ٢٥٧. ليزيد من التوثيق للمصادر ترجمته انظر قائمة المراجع.
٢. الخطيب المندادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، بدون تاريخ، ص٤٢٢.
٣. شمس الدين الذهبي، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ١٩٨١م، ١٧٤، ص٢٥٦.
٤. هذا القول منقول من: أبو نصر السراج الطوسي، كتاب اللع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ نشر. مقدمة الحق، ص١٥.
٥. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م، ج٢، ص٤٩٦.
٦. عبد الملك الحركوشي، تهذيب الأسرار، تحقيق بسم بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٩م، ص١٩.
٧. الحركوشي، تهذيب الأسرار، ص٢٢.
- 8- Khargushi, Encyclopedia Of Islam, Brill, Leiden, 1990, Vol, IV, p. 1074.
٩. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ١٩٩٥م، ج٤، ص١٦٣.
١٠. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨م، ج٢، ص٤٩٦.
١١. الذهبي، سير اعلام، ج١٧، ص٢٥٦.
١٢. المرجع السابق، ج١٧، ص٢٥٦.
١٣. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، ج٢، ص٤٩٦.
١٤. الذهبي، سير اعلام، ج١٧، ص٢٥٦.
١٥. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر المباسي الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشر ١٩٨٤، الجزء الثالث، ص٢٩.
١٦. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها، ترجمة بيه فارس ومينر البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ نشر، ص٩٣.
- انظر: وتفصيل ذلك أن رجلاً من المتكلم اسمه سُرَاجُوع بن زياره استطاع أن يقنع على الزيدية المتغلغلين في طبرستان ليستقل بحكم تلك البلاد من دونهم، وكان يعمل في خدمته رجل من موطنه يدعى بُوتَيْه، وكان على بن بويه حاكماً على بلاد الكرج، جنوب شرقي همدان. وهناك ثار على سيده سنة ٩٢٢م، فاحتل اصفهان بعد أن أخرج منها حامية الخليفة القاهر. ومع أن مرداويج كان لا يزال قادراً على الاقتصاد من الشاكرين بطردهم من المدينة وإعادتها إلى الخليفة، فقد وفق على بالتصالح مع [حواته إلى بسط سلطانه في مناطق جديدة من فارس، حتى إذا كانت سنة ٩٢٤م استولى على شيراز، وجعل منها مقره. وفي سنة ٩٢٥م، عندما تمرد جند مرداويج الأتراك عليه فقتلوه، استولى الحسن أخو عليّ على بلاد الجبال، في حين كان أخ له آخر اسمه أحمد قد فتح كرمان.
١٧. المرجع السابق، ص ٩٢ - ٩٤.
١٨. المرجع السابق، ص ٩٤.
١٩. المرجع السابق، ص ٩٥.
٢٠. أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة بولاق، بدون تاريخ نشر، ص ٢٤١.
٢١. حسن البشير، المؤامرات في قصور الخلفاء العباسيين في العصورين الأول والثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الفديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت ١٩٨٣م، ص ٣٠٤.
٢٢. شوقي شنيف، تاريخ الأدب العربي: العصر المباسي الثاني، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٥٢.
٢٣. فيليب حتي، تاريخ العرب، طبعة القاهرة، ١٩٥٢م، ص ٢٣٥.
٢٤. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، ١٩٠٤ م، ص ١٣٩.
٢٥. أحمد عبد الرزاق، الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص ٢٢٢.
٢٦. المرجع السابق، ص ٢٢٥.
٢٧. آدم متو، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ج١، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧، ص ١٩.
٢٨. شاخت بوزورت، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخرون، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٧٨م، ص ٢٢٤.

٢٩. المرجع السابق، ص ٣٤٠ - ٣٤١.
 ٣٠. توفيق الطويل، تراثا العرس الإسلامي، عالم المعرفة، ١٩٧٧، ص ١٧٣.
 ٣١. المرجع السابق، ص ١٧٣.
 ٣٢. المرجع السابق، ص ١٧٦.
 ٣٣. المرجع السابق، ص ١٧٦.
 ٣٤. مژ، المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٢٢.
 ٣٥. لما توفي الطبري في بداية القرن الرابع الهجري دعن بداره ليلا، لأن الحباله ممعت من دفنه نهارًا، ولم يجد تلاميذ الطبري خلا سوى دفنه في منزله ليلا، وقد تمصب الحباله على الطبري لأنه جمع كتابًا ذكر فيه اختلاف الفقهاء، ولم يذكر ابن حنبل، فقتل الطبري عن ذلك، فقال لم يكن ههنا وإنما كان محدثًا، لمزيد من التفاصيل: المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥.
 ٣٦. أبو الوفاء القضاة، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩ م، ص ٩٦.
 ٣٧. الطوسي، كتاب الجمع، ص ٢١.
 ٣٨. لمزيد من التفاصيل انظر: أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمنه أهل التصوف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٢ م.
 ٣٩. القضاة، المرجع السابق، ص ١٠٢.
 ٤٠. المرجع السابق، ص ١٣٥.
 ٤١. رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، مجموعة أنعاث، ترجمة أبو الملا عفيفي، القاهرة ١٩٧٤ م، ص ٢١.
 ٤٢. الطوسي، المرجع السابق، ص ٤١٤.
 ٤٣. القضاة، مدخل إلى التصوف، المرجع السابق، ص ١٣٦ - ١٣٧.
 ٤٤. لمزيد من التفاصيل انظر:
- Alexander Knysch, Islamic Mysticism. A Short History, Brill, Leiden, 2000, p. 99.
- الكرامية؛ فرقة أسسها ابن كرام المتوفى سنة ٢٥٥هـ، وكان مؤسسها واعظ مشهور في خراسان، وكان يلبس الصوف ويدعو إلى التعاليم الأخلاقية مثل تصفية القلب، وصحبة الصالحين، والتواضع. وكان كثيرًا ما يؤكد أهمية قراءة القرآن الكريم... والتف حوله عدد كبير من الجماهير في نيسابور... وقد ظلت الكرامية منتشرة لفترة طويلة، ولكنهم كانوا دائما موضع انتقاد من اصحاب المذهب الشافعي، لانتهاهم بتشبيه اله... وكذلك كانت الكرامية موضع قلق دائم لفترة طويلة للسلطة السياسية، ويقول الكسندر كنيش، ليس لدينا الكثير من المعلومات التاريخية عنهم، ولا نستطيع الوثوق في الكم الضئيل من المعلومات المتوفرة لدينا عنهم، لأن هذه المعلومات وصلت إلينا عن طريق خصومهم..
٤٥. مژ، الحضارة الإسلامية، ج ٢، ص ٣١.
 ٤٦. ابن الجوزي، المنتظم، مخطوط برلين، 3425 BS، ص ١١٩.
 ٤٧. الجاحظ، البهان والتبيين، دار النهضة، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ج ١، ص ٤١.
 ٤٨. مصادر ترجمته: الفهرست ١٨٢، طبقات الصوفية ٤٢٤، حلية الأولياء ١٠ / ٢٨١، تاريخ بغداد ٧ / ٢٢٦، المنتظم ٦ / ٢٩١، غاية النهاية ١ / ١٩٧، مرآة الجنان ٢ / ٣٤٢، شذرات الذهب ٢ / ٣٧٨.
 ٤٩. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، ج ١، ص ١٥٧.
 ٥٠. المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٨ - ١٥٩.
 ٥١. محمد بن عبد الجبار العري، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق جون آرثر آبري، مكتبة المتنبى، القاهرة، ١٩٣٥ م.
 ٥٢. مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ٤٩٧، تاريخ بغداد ٤ / ٣٣٦، التهذيب ١ / ٢٩٣، البداية والنهاية ١١ / ٣٦٩، شذرات الذهب ٦٨ / ٣.
 ٥٣. مصادر ترجمته. طبقات الصوفية ٤٦٢، حلية الأولياء ١٠ / ٢٨٥، تبين كذب المفتري ١٩٠، المنتظم ٧ / ١١٢، ملقات الشافعية ٢ / ١٥٠، تذكرة الأولياء ٢ / ١٢٥، شد الإزار ٢٨، شذرات الذهب ٣ / ٧٦.
 ٥٤. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، ج ١، ص ١٦٤.
 ٥٥. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٨ / ١٠٠.
 ٥٦. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٥ / ٤٦٤، الواضى بالوفيات ٢ / ٣٠٨.
 ٥٧. مصادر ترجمته: هدية العارفين ١ / ٥١٤.
 ٥٨. مصادر ترجمته: تذكرة الأولياء ٢ / ١٨٢، نغمة الأنس ٣٥٣، شذرات الذهب ٢ / ٩١، هدية العارفين ١ / ٤٤٧.
 ٥٩. مصادر ترجمته. تاريخ بغداد ٣ / ٨٩، وفيات الأعيان ١ / ٦٢٢، المنتظم ٧ / ١٨٩، شذرات الذهب ٢ / ١٢٠.
 ٦٠. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث، ج ١، ص ١٧٢.

٦١. مصادر ترجمته: هدية المارفين ٢/ ٥٤.
٦٢. فتاوى سيزجين، تاريخ التراث، ج ١، ص ١٧٦.
٦٣. مصادر ترجمته. تاريخ بغداد ٢/ ٢٤٨، المنتظم ٨/ ٦، ميزان الاعتدال ٣/ ٤٦، تذكرة الحفاظ ١٠٤٦، طبقات الشافعية ٢/ ٦٠، الوافي بالوفيات ٢/ ٢٨٠، البداية والنهاية ١٢/ ١٢، لسان الميزان ٥/ ١٤٠، والعديد من المصادر الأخرى.
٦٤. مصادر ترجمته: تاريخ بغداد ٤/ ٢٧١، تذكرة الحفاظ ١٠٧٠، طبقات الشافعية ٣/ ٢٤، شذرات الذهب ٢/ ١٩٥.
٦٥. مصادر ترجمته: أخبار أصبهان ٢/ ٣٠٨، الوافي بالوفيات ٤/ ١١٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٠١.
٦٦. مقر الحضارة الإسلامية، ج ١، ص ٣٣٤.
٦٧. المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٥.
٦٨. توفيق الطويل، تراثا المرسي، ص ١٨٢.
- 69- A. J. Arberry, Khargushy's Manual of Sufism, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2, 1938. p. 345.
٧٠. هو الحنيد بن محمد الجنيد أبو القاسم الخزاز القواريري، أصله من نهاوند إلا أن مولده ومشاء بهمداد. صاحب خاله السري السقطي، والشارح من أسد المجاسبي، توفي سنة ٢٩٧هـ ويقال ٢٩٨هـ. لترجمة حياته انظر: حلية الأولياء ١/ ٢٥٥، صفة الصموة ٢/ ٢٧٠، طبقات الشمراني ١/ ٨٤، والعديد من المصادر الأخرى.
٧١. سعاد الحكيم، تاج المارفين الجنيد البغدادي، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٢٦٠، ٢٦١.
٧٢. محمد أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠، ج ٥، ص ١١٨، ١١٩.
٧٣. هو أبو المغيث بن منصور بن محمد الميضاوي الحلاج، كان جده زردشتيا، ولد (الحسين) في البيضاء بمارس سنة ٢٤٤هـ وعاش بين عامي ٢٦٠ - ٢٨٤هـ لدى الصوفية: سهل التستري وعمرو بن عثمان المكي والجنيد، ثم انفصل عنهم، وحمل عصي التسيار هجاء العالم الإسلامي حتى الهند، وكان يشير أفكاره الصوفية هجوماً حل. لمزيد من التفاصيل انظر مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ٢٠٧، تاريخ بغداد ١١٢/ ٨، وفيات الأعيان ١٨٢/ ١، البداية والنهاية ١٢٢/ ١١، تاريخ التراث العربي ١٢٨/ ٤، أما أهم الدراسات الغربية.
- عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.
- L. Massignon, La passion de al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de la Islam, 2 vols., Paris, 1922.
٧٤. الحركوشي، تهذيب الأسماء، ص ٢٥.
٧٥. المرجع السابق، ص ٢٦.
٧٦. هو سمون من حمزة ويقال: سمون بن عبد الله أبو الحسن الخواص، صاحب سري السقطي، ومحمد بن علي القصاب، وكان يتكلم في المحبة بأحسن كلام وهو من كبار مشايخ بغداد مات بعد الحنيد ولا تعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد ومصادر ترجمته (حلية الأولياء ١٠/ ٣٠٩، تاريخ بغداد ٩/ ٣٢٤، طبقات الشمراني ١/ ١٠٤).
٧٧. الحركوشي، المرجع السابق، ص ٢١.
٧٨. أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي من الأعلام، كان جده مجوسياً وأسلم، وهم ثلاثة إخوة آدم وطيفور وعلي، وكلهم زهاد وأبو يزيد أجملهم حالاً وتوفي سنة ٢٦١هـ وقيل ٢٦٤هـ، لمزيد من التفاصيل أنظر ترجمته: (طبقات السلمي ٦٧، طبقات ابن المظن ٢٩٨، حلية الأولياء ١٠/ ٣٢٣، صفة الصفوة ٤/ ٩٨، الطبقات الكبرى للشمراني ١/ ٧٦) وأهم الدراسات التي تناولت الشطح عند البسطامي أنظر: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
٧٩. الحركوشي، تهذيب الأسماء، ص ٢٧.
٨٠. المرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨.
٨١. المرجع السابق، ص ٣٠.
٨٢. المرجع السابق، ص ٢٧.
٨٣. المرجع السابق، ص ٣١.
٨٤. المرجع السابق، ص ٢٦.
٨٥. المرجع السابق، ص ٢٨.
٨٦. المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠.
٨٧. المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧.
٨٨. اللامية: مرادف (الضمان، الأمناء، عرائس الله، الأخفاء، الأبرياء، رجال المطلع) فرقة حارث تشوب النص الإنسانية، بدمومة ملامتها، واجتلاب الملازمة لها. لا يظهر عليهم «الملايمين» من تقواهم شئ، يخفون تقريهم إلى الله، وقرههم، عن أعين الخلق مخافة رضى النفس وكبرها، كذلك لم يظهر على طواهرهم مما في بواطنهم أثر المنة، ولا يعرفون بحرق عادة، فلا

يُطمعون، ولا يشار إليهم بالصالح الذي هي عرف العامة، مع كونهم لا يكون منهم فساد. لمزيد من التفاصيل انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي «الحكمة هي جذور الكلمة». ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٠٠٣، ١٠٠٤. وقد ورد مصطلح الملامية في العديد من مصادر التصوف انظر: رفيق المعجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٩٣٤، ٢٣٨.

٨٩. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٢٩.

90- Alexander Knysh, Islamic Mysticism, p. 95-99.

91- The Encyclopaedia Of Islam, Brill, Leiden, 1991, Volume 6, p. 223b-225b.

92- Alexander Knysh, Islamic Mysticism, p. 97.

٩٣. مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ١٢٢. ١٢٩، الرسالة القشيرية ٣٠. ٢١، طبقات الشمراني ١/ ٦٧. تذكرة الأولياء ١٢٩، نفعات الأنس ٦٠، حلية الأولياء ١/ ٢٣١، صفوة الصفوة ٤/ ١٠٠.

٩٤. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٣٩.

٩٥. عبد الرحمن السلمي، أصول الملامية وغلطات الصوفية، تحقيق عبد الفتاح أحمد، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٩٦. ٩٥.

٩٦. لترجمة حياته انظر: حلية الأولياء ٥/ ٨١، شذرات الذهب ١/ ١٥٠، سير اعلام النبلاء ١٢/ ٥١٠، تاريخ بغداد ١٢/ ٢٢٠، الجوامع الزاهرة ٣/ ٤١، المعبر في حبر من غير ٢/ ٣٧، صفوة الصفوة ٤/ ١١٨، أما بالنسبة لتاريخ وفاته، فهناك العديد من الاختلافات، وعلى أية حال كانت وفاته ما بين سنة ٢٦٥هـ إلى سنة ٢٧٧هـ. ولا يوجد سند مؤكد لأي تاريخ بين هذه الفترة المذكورة

٩٧. عبد الرحمن السلمي، الملامية، المرجع السابق، ص ٩٦.

٩٨. لترجمة حياته انظر: حلية الأولياء ١٠/ ٢٢٩، صفوة الصفوة ٤/ ٩٨، كشف المحجوب ٢٢٦، تاريخ بغداد ١٢/ ٢٢١، شذرات الذهب ٢/ ١٥٠، سير اعلام النبلاء ٨/ ٢٦٣.

٩٩. عبد الرحمن السلمي، الملامية، المرجع السابق، ص ٩٩. ١٠٠.

١٠٠. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٤٠. ٤١.

١٠١. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٤٠.

١٠٢. عبد الرحمن السلمي، الملامية، المرجع السابق، ص ١٤٠.

١٠٣. المرجع السابق، ص ١٤٢. ١٤٣.

١٠٤. هو أبو زكريا يحيى بن معاذ، أصله من الرِّي، عاش في بلخ وقتاً طويلاً، ثم اتجه بعد ذلك إلى نيسابور. وكان واعظاً وصوفيًا شهيرًا. وتوفي سنة ٢٥٨هـ، مصادر ترجمته: طبقات الصوفية ١٨٤، حلية الأولياء ١٠/ ٥١، تاريخ بغداد ١٤/ ٢٠٨، وفیات الأعيان ٢/ ٢٩٦، شذرات الذهب ٦/ ١٢٨، تاريخ التراث العربي ٤/ ١٢٣ (ويذكر فيه فؤاد سهرجین أن له كتاب بعنوان: كتاب المريد).

١٠٥. هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن رفيع التستري، توفي سنة ٢٨٢ هـ وقيل ٢٧٢ هـ، لقى أبا الفتح ذا النون المصري بالحرم. مصادر ترجمته انظر: حلية الأولياء ١٠/ ١٨٩، صفة الصفوة ٤/ ٥٨، طبقات الشمراني ١/ ٧٧، والعديد من المصادر الأخرى.

106- Alexander Knysh, Islamic Mysticism, p. 98.

١٠٧. الجمع: في اللغة الجيم والميم والعين أصل واحد، يدل على تضام الشيء. يقال جمعت الشيء جمعاً... انظر. معجم مقاييس اللغة مادة «جمع». ورد الأمل «جمع» في القرآن على أوجه عديدة لم تخرج به عن المعنى اللغوي السابق، انظر: المعجم المفهرس. مادة جمع. والجمع.. إشارة إلى حق نلا خلق وعليه يرد جمع النجم... وهو الاستهلاك بالكلية في الله عبد رؤية الجمال، والجمع في هذا المعنى يقابل «الفرق» الذي يشير إلى: خلق نلا حق، انظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٢٦٩. ٢٧٠.

١٠٨. أخرجه مسلم والبخاري والنسائي ومالك «التزويج والتزهيب ٤/ ٢٦٠».

١٠٩. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٣٧٩.

110- S. De Laugier De Beaurecueil, Khwadja Abdullah Ansari. Mystique Hanbalite, Imprime-rie Catholique, Beyrouth, 1963, p. 251.

١١١. التقبض في اللغة، قبض خلاف البسط، قَبَضَهُ يَقْبِضُهُ قَبْضًا وقَبْضَةً، والاتقياض، خلاف الانبساط... وتقبضت الجادة في النار أي انزوت. وفي أسماء الله الحسنى التاقيض، هو الذي يمسك الرزق وغيره من الأشياء عن المباد بلطفه وحكمته ويقبض الأرواح عند الممات. وفي الحديث يقبض الله الأرض ويقبض السماء أي يجمعها... والتقبض: الانقباض، وأصله في جناح الطائر، قال الله تعالى «وَيَقْبِضُ مَا يُشِئُكُمْ إِلَّا الرُّحْمَنُ»، وقال تعالى: «وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ... وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ» أي يضيق على قوم ويوسع على قوم، والتقبض والبسط جالان للإنسان بعد ترفيقه عن الخوف والرجاء، وقبل تحققه بالهبة والأنس، انظر.

سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ٨٩٧. ٨٩٩

١١٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٢٨٢.

١١٣. البقاء: البقاء والقضاء والبقاء أصل واحد، وهو الدوام قال الخليل: يقال بقي الشيء بقيت بقاء، وهو ضد البقاء... قال ابن السكيت بقيت فلاناً أنقيه، إذا رعيته وانتظرتة... الانتظار بمعنى الثبات والدوام، انظر: معجم مقاييس اللغة مادة «بقى». لم يعرف التصوف القديم الفناء تعريفاً ماهوياً. بل كانت تعريفاته منصبة على الإصافات مثل: الفناء هو هناء عن كذا وكذا، والبقاء هو بقاء بكذا وكذا، فتعريف الفناء تعدد للفناء من الصفات والبقاء تعدد للبقاء منها. وهكذا كانت النظرة إلى الفناء والبقاء نظرة إضافية لا إطلاق، يضاف إلى ذلك أنهما حالان متتاليان، بقاء بعد هناء. لمزيد من التفاصيل انظر: سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ٢٠١

١١٤. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٢٨٤.

١١٥. المرجع السابق، ص: ٢٨٤.

١١٦. المرجع السابق، ص: ٢٨٥.

١١٧. المرجع السابق، ص: ٢٨٦.

١١٨. الخواطر. في اللغة الخاء والطاء والراء أصلان. أحدهما القدر والمكانة، والثاني اضطراب وحركة. فالأول قولهم لتظير الشيء خطيره، ولفلان خطر أي مزلّة ومكانة تتأطره وتصلح لثله. والأصل الآخر قولهم: خطر البعير بدنبه خطرانا، وخطر نالي كذا خطراً، وذلك أن يمر بقلبه بسرعة لا يلبث فيها ولا يلبث: معجم مقاييس اللغة مادة «خطراً». ولم يرد الأصل «خطر» في القرآن. والحاظر ما يرد على القلب والصمير من الخطاب ريثاً كان أو غير ريثي، ولكن من غير إقامة فإن أقام فهو حديث نفس انظر: سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ٤٠٦ - ٤٠٧.

١١٩. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٢٩٢.

١٢٠. المرجع السابق، ص: ٣٩٣. ٣٩٤.

١٢١. الحيرة هي اللغة الحاء والياء والراء أصل واحد هو التردد في الشيء ومن ذلك الحيرة. وقد حاز في الأمر بحير، وتحير، وردت في القرآن مرة واحدة وبصيغة حيران ﴿كَالَّذِي اسْتَفْهَمَهُ الشُّعَاطِرُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا﴾ انظر: سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ٣٥٧. ٣٥٨.

١٢٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٤٣٥.

١٢٣. الطوارق هي اللغة الطاء والراء والقاف أربعة أصول، وردت في القرآن: «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ... وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ» الجمع طوارق. انظر سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ٧٢٠.

١٢٤. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٤٣٥.

١٢٥. الشطح هي اللغة بمعنى الحركة، يقال: شطح يشطح إذا تحرك... ولم يرد الأصل شطح في القرآن. والشطح معناه: عمارة مستغربة في وصف وحد هاض بقوته، وهاض شدة غليانه وغلبته... لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الرحمن بدوي، شملحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦م.

١٢٦. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٤٣٥.

١٢٧. المرجع السابق، ص: ٤٣٥.

١٢٨. سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ١٠٠١ - ١٠٠٢.

١٢٩. التصريد مرحلة يصلها السالك بعد التصريد. فإذا جرد السالك عن قلبه وسره الكون والسوى «أهره الواحد، هالتفريد إفراد المزدرد برفع الحدث وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية. والتصريد ما تجرد للقلوب من شواهد الالوهية إذا صفا من كدورة البشرية. انظر: سماد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: ٨٧٨ - ٨٧٩.

والتصريد ما تجرد للقلوب من شواهد الالوهية إذا صفا من كدورة البشرية، وقال: بعض الشيوخ وقد سئل عن التصريد، فقال: «إفراد الحق من كل ما يُشخّص، وإسقاط المبدى من كل ما يُبَدَى» انظر: الطوسي، المرجع السابق، ص: ٤٢٥.

١٣٠. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٤٢٦.

١٣١. الصمت هي اللغة: الصاد والياء والباء أصل واحد يدل على إيهام وإغلاق. من ذلك صمت الرجل، إذا سكت. وردت مرة واحدة في القرآن ﴿سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ».

١٣٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص: ٤٥١.

١٣٣. المرجع السابق، ص: ٤٥٤.

١٣٤. المرجع السابق، ص: ٤٥٦ - ٤٥٧.

١٣٥. الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، تحقيق عبده وازن، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٨٤.

١٣٦. المرجع السابق، ص: ٨٦.

١٣٧. الحارث بن أسد المحاسني، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م

١٢٨. في أثناء زيارتي لمقر طريقة الحامدية الشاذلية لاحظت أن المريدين يكلمون بقراءة كتاب الرعاية لحقوقي الله للمحاسبي، وذلك عقب التحاقهم بالطريقة مباشرة.
١٢٩. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٢٥٠.
١٤٠. المرجع السابق، ص ٢٥١.
١٤١. المرجع السابق، ص ٢٥٢ - ٢٥٤.
١٤٢. المرجع السابق، ص ٢٥٥.
١٤٣. المرجع السابق، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
١٤٤. لمريد من التفاسيل انظر: أبو الحسن الهجویری، كشف المحبوب، ترجمة إسماعيل ماضی أبو المزام، دار التراث العربی للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص ٤٠٠ - ٤٠٩.
١٤٥. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٢٨٠.
١٤٦. المرجع السابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.
١٤٧. المرجع السابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
١٤٨. المرجع السابق، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.
١٤٩. الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٧٢.
١٥٠. أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٣٥.
١٥١. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٣٢٥.
١٥٢. المعجم الوجيز، طبعة وزارة التعليم المصرية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٢٣١.
١٥٣. فاطمة فؤاد، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة العامة لكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٢٦ - ٢٧.
١٥٤. أبو الحامد الفراءى، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٨٤.
١٥٥. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٣٣١ - ٣٣٢.
١٥٦. المرجع السابق، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.
١٥٧. المرجع السابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
١٥٨. أبو الحسن الهجویری، المرجع السابق، ص ٤٨٥ - ٤٨٦.
١٥٩. ورد لمط وجد في ثلاث آيات بالقرآن الكريم هي ﴿كَلِمَاتٌ نَّحَلَّ عَلَيْهَا زَكَرَاتُ الْخَضِرَاءِ وَجَدَ عِنْدَهَا رِيقًا﴾. ﴿لَنْ يُجَاهِدَ مِنْ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتَعَدًّا﴾. ﴿قَالَ مُتَجِدِّنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾.
١٦٠. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، المرجع السابق، ص ١١٣٠ - ١١٣١.
١٦١. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٣٤٥.
١٦٢. المرجع السابق، ص ٢٥١.
١٦٣. المرجع السابق، ص ٢٥٢.
١٦٤. المرجع السابق، ص ٢٥٦.
١٦٥. المرجع السابق، ص ٢٥٧.
١٦٦. المرجع السابق، ص ٢٥٩.
١٦٧. المرجع السابق، ص ٢٦٧.
١٦٨. حيث يذكر أن عمر بن الخطاب أنفذ جيشاً وأمر عليهم سارية، فكان يوم الجمعة يحطب، فقال في خلال خطبته: يا سارية الجبل، فلما رجع الجيش من الجهاد سألهم عمر رضى الله عنه عن أمرهم فقالوا: إنا كنا نحارب يوم الجمعة، فاشتد بنا الأمر حتى كاد العدو أن يلبغ علينا، فسمعنا صوتاً الجبل الجبل، ففرقنا الله تعالى الظفر عليهم، وكان بينهم وبين عمر مسيرة شهر.
١٦٩. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
١٧٠. المرجع السابق، ص ٣٧٥.
١٧١. المرجع السابق، ص ٢٣٥.
١٧٢. المرجع السابق، ص ٢٢٧.
١٧٣. المرجع السابق، ص ٢٢٣.
١٧٤. المرجع السابق، ص ٢٢٩.
١٧٥. المرجع السابق، ص ٢٤١.
١٧٦. المرجع السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

١٧٧. سعاد الحكيم، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ١٥٠، ١٥١.
١٧٨. مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية، ص ٢٤٢ .
١٧٩. أبو سعيد الحراز، رسائل الخراز، تحقيق قاسم السامرائي، مطبوعات المجمع العراقي، بغداد، ١٩٦٧م، ص ٤٢.
١٨٠. أبو سعيد الخراز، الطريق إلى الله «كتاب الصلوة»، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بدون تاريخ نشر، ص ٩١.
١٨١. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٢٤.
١٨٢. أبو الوفا التفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٢٢٩.
١٨٣. علي بن محمد الجرجاني، المرجع السابق، ص ٩٥.
١٨٤. أبو الوفا التفتازاني، مبدل إلى التصوف، المرجع السابق، ص ١٠١.
١٨٥. أبو نعيم أحمد الأصبهاني، حلية الأولياء، وطلقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م، ص ٣٨٢.
١٨٦. أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطريقته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٥٧.
١٨٧. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٢٤.
١٨٨. أبو حفص السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق محمد عبد العزيز الحائلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٢٧٢.
- ويبدو أن السهروردي قد وقع في الخلط، أثناء شرحه للعلاقة بين الحال والمقام، فإذا اعتبرنا الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، فسنلاحظ الخلط الذي وقع فيه السهروردي. ولكن في جميع الأحوال يتضح من خلال أمثلته مدى العلاقة المعقدة بين الحال والمقام.
١٨٩. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ نشر، ص ١٢٠.
١٩٠. عامر النجار، التصوف النحوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢ م، ص ٧٧٦.
١٩١. لمزيد من التفاصيل: أبو بكر محمد الكلأبازي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
١٩٢. أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، تحقيق سعيد مكارم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م، ج ٢، ص ٧.
١٩٣. لمزيد من التفاصيل انظر. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٢ - ٥٤.
١٩٤. المرجع السابق، ص ٤٨.
١٩٥. المرجع السابق، ص ٤٧، ٤٨.
١٩٦. الجدير بالذكر أن أول من تحدث بوضوح في التصوف الإسلامي عن الحب تلك المناقشة العائدة للزاهدة رابعة المدوية المشهورة ١٨٥ هـ التي أخرجت أروع المهارات عن الحب الإلهي.. لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.
- وكذلك نجد سمنون الحب هو سمنون بن حمزة بن عبد الله الخواص، ولا نعرف تاريخ وفاته على وجه التحديد، لكنه توفي بعد الجنيد، ومن أقواله: «لا يُعبر عن الشئ إلا بما هو أرق منه، ولا شئ أرق من المحبة»، وله العديد من الأبيات الشعرية عن المحبة. للاطلاع على ترجمته وقراءة أقواله انظر. حلية الأولياء، ٣٠٩/١٠، الرسالة القشيرية ص ٢٨، طبعات الشعراني ١/ ١٠٤.
- وممن تحدث أيضا عن الحب محمد عبد الجبار النعمي، في مقاله عن المحبة، لمزيد من التفاصيل انظر:
- Paul Nwyia, Trois Oeuvres Inedites De Mystiques Musulmans Al Niffari, Dar El-Machreq, Buyrouth, 1986.
١٩٧. لمزيد من التفاصيل انظر، الخركوشي، المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٤.
١٩٨. الشوق، ميل تلقائي مشمور به، يتجه نحو غاية حقيقية أو وهمية، والشوق يعارض الإرادة بحيث إن الإرادة تتطلب اتساق الجول، وأشموه بفاعليتها، وتعمل الوسائل؛ مراد وهمية، المعجم الفلسفي، دار قباء، ١٩٩٨م، ص ٢٩٢.
١٩٩. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٧٠.
٢٠٠. المرجع السابق، ص ٧٠.
٢٠١. المرجع السابق، ص ٧١.
٢٠٢. هو عبد الواحد بن زيد، وقيل ابن ريد - المبدى. من زهاد القرن الثاني الهجري. توفي سنة سبع وسبعين ومائة، مصادر ترجمته. طبقات ابن الملقى ١٨٣، الكواكب الدرية ٢٤٥.
٢٠٣. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٦٩ .
٢٠٤. المرجع السابق، ص ٦٧ .
٢٠٥. القرب: القيام بالمطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين، ولكن القرب الحقيقي أن يسلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل لك فيكون منك لا أنت، ما من دالة إلا هو أخذ بأصبعيتها: انظر: الجرجاني، المرجع السابق، ص ٢٨٨.
٢٠٦. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٧٢.
٢٠٧. المرجع السابق، ص ٧٥ .

٢٠٨. المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٤.

٢٠٩. أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء المعروف بأبو العباس بن عطاء ، من مشايخ الصوفية وله لسان في فهم القرآن يختص به، صاحب إبراهيم المارستاني والحديد، وكان أبو سعيد الخزاز يعظم شأنه، وقال عنه «التصوف خلق وليس إرباة وما رأيت من أهله إلا الجنيذ وابن عطاء». توفي ابن عطاء سنة ٣٠٩ هـ. مصادر ترجمته : حلية الأولياء ١ / ٢٠٢ - طبقات السلفي ٢٦٥ . طبقات ابن اللقن ٥٩

٢١٠. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٧٢.

٢١١. الألسن، أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الحلال، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ٢٨٧.

٢١٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٧٧، وباليبحث في المصادر الأخرى وجدنا أن كاتب هذه الرسالة هو الحسن المصري، وقد كتبها وأرسلها إلى عمر بن عبد العزيز للإطلاع على النص الكامل للرسالة أنظر: أبونعيم الاصبهاني، المرجع السابق، ج ٢، ص ١٢٤ . ٢٤١

٢١٣. الخركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٨٠ - ٨١.

٢١٤. المرجع السابق، ص ٧٩ .

٢١٥. المرجع السابق، ص ٧٨ .

٢١٦. المشاهدة، يطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ويطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء ويطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك، الحرجاني، المرجع السابق، ص ٢٩١.

٢١٧. نص الحديث بالكامل: حدثني عمر بن الخطاب رمى الله عنه قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد شعر الرأس، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يميزه أحد منا، حتى جلس إلى رسول الله ﷺ فأسند ركبته على ركبته، ووضع كفيه على فخذيه، ثم قال: يا محمد أخبرني ما الإسلام؟ قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقیم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحب البيت إن استطلعت إليه سبيلاً» قال. صدقت. قال فتعجبنا له يسأل ثم يصدقه، ثم قال أخبرني عن الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر كله خير» ورثه قال: صدقت، فأخبرني عن الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». قال عمر: ثم لبثنا ثلاثاً فقال رسول الله ﷺ: «يا عمر أتدري من السائل؟ قلت الله ورسوله أعلم، فقال إنه جبريل عليه السلام أتاكم ليملكم أمر دينكم، أخرجه البخاري، ومسلم والترمذي والإمام أحمد وغيرهم عن عمر بن الخطاب وهو حديث مشهور.

٢١٨. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٨٤.

٢١٩. المرجع السابق، ص ٨٥.

٢٢٠. المرجع السابق، ص ٨٥.

٢٢١. اليقين: في اللغة: العلم الذي لا شك معه، وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال والتقدير الأول حسن يشتمل على الظن أيضاً، والثاني يخرج الظن، والثالث يخرجه الجهل والرابع يخرجه اعتقاد المقلد المصيد. وعبد أهل الحقيقة رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والسرمان، وقيل مشاهدة الغيوب بصماء القلوب وملاحظة الأسرار بمخاطعة الأفكار، وقيل هو طمانينة القلب على حقيقة الشيء، وقيل يقين لما في الحوص إذا استقر فيه وقيل اليقين رؤية العيان، وقيل تحقيق التصديق بالمعنى بإزالة كل شك وريب، وقيل اليقين رؤية العيان بدور الإيمان، وقيل اليقين ارتفاع الريب في مشهد الغيب، وقيل اليقين العلم الحاصل بعد الشك. انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ٢٨٠.

٢٢٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٨٨.

٢٢٣. المرجع السابق، ص ٨٩ - ٩٠.

٢٢٤. المرجع السابق، ص ٩٢.

٢٢٥. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٩٠.

٢٢٦. عبد الرحمن السلمي، تسعة كتب في أصول التصوف والرهدة، تحقيق سليمان إبراهيم آتش، الناشر للطباعة والنشر، بدون بلد النشر، بدون تاريخ، ص ١٤٤.

٢٢٧. سعاد الحكيم، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ص ٢٤٩.

٢٢٨. ابن عطاء الله السكندري، التبصرة في التصوف، مخطوط رقم ٤١٣٦، دار الكتب القومية، القاهرة، ص ٢.

٢٢٩. ابن عطاء الله ، تاج العروس وقمع النعوس، مخطوط رقم ٢٢٩٥١ ب، دار الكتب القومية، القاهرة، ص ١.

٢٣٠. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٩٤.

٢٣١. المرجع السابق، ص ٩٥.

٢٣٢. المرجع السابق، ص ٩٦.

٢٣٣. المرجع السابق، ص ٩٧.

٢٣٤. المرجع السابق، ص ٩٧.

٢٣٥. المرجع السابق، ص ٩٤.
٢٣٦. المراقبة: استدامة علم العبد بامتثال الرب عليه في جميع أحواله، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ٢٣٢.
٢٣٧. الحركوشي، تهذيب الأسرار، ص ١٠٤ - ١٠٥.
٢٣٨. المرجع السابق، ص ١٠٧ - ١٠٨.
٢٣٩. المرجع السابق، ص ١٠٧.
٢٤٠. الورع: هو احتساب الشهوات خوفاً من الوقوع في المحرمات، وقيل هو ملازمة الأعمال الجميلة، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ٢٧٢.
٢٤١. الحركوشي، تهذيب الأسرار، ص ١٠٨ - ١٠٩.
٢٤٢. المرجع السابق، ص ١١٤.
٢٤٣. الرهد: هي اللغة ترك الميل إلى الشئ. وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو بعض الدنيا والإعراض عنها وقيل هو ترك راحة الدنيا طلباً لراحة الآخرة، وقيل هو أن يخلو قلبك ممّا خلّت منه يدك، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ١٢٠.
٢٤٤. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١١٦.
٢٤٥. المرجع السابق، ص ١١٨ - ١١٩.
٢٤٦. المرجع السابق، ص ١٩٩.
٢٤٧. المرجع السابق، ص ١١٨.
٢٤٨. الصبر: هو ترك الشكوى من ألم اليلوى لغير الله لا إلى الله: لآي الله تعالى آتى على أيّوب عليه السلام بالصبر، فليعلمنا أنّ العبد إذا دعى لله تعالى في كشف الضرّ عنه لا يقدح في صبره ولئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى ودعوى التحمّل بمشاقفه... فإن الرضا بالقضاء لا يقدح فيه شكوى إلى الله ولا إلى غيره... انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ١٢٩.
٢٤٩. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٥.
٢٥٠. المرجع السابق، ص ١٢٧.
٢٥١. الرضا: سرور القلب بمر القضاء، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ١١٦.
٢٥٢. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١٢٠.
٢٥٣. المرجع السابق، ص ١٢٠ - ١٢٠.
٢٥٤. التوكل: هو الثقة بما عند الله واليأس عمّا في أيدي الناس، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ٧٤. ويأتى التوكل لدى أى طالب المكي ٣٨٠هـ كاعلى مقامات اليقين، ليس هذا فحسب بل يعتبره المكي نظام التوحيد وجماع الأمر، انظر أبو طالب المكي، المرجع السابق، ص ٧.
٢٥٥. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١٢٥ - ١٢٦.
٢٥٦. المرجع السابق، ص ١٢٦.
٢٥٧. الخوف: توقع حدوث مكروه، أو فوات محبوب، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ١٠٧.
٢٥٨. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١٤٢ - ١٤٣.
٢٥٩. المرجع السابق، ص ١٤٣.
٢٦٠. المرجع السابق، ص ١٤٨.
٢٦١. الرجاء: هي اللغة الأمل، وفي الاصطلاح تعلق القلب بمصوّل محبوب، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ١١٤.
٢٦٢. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢.
٢٦٣. الإخلاص في اللغة ترك الرياء في الطاعات، وهي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة المكدّر لصفاته وتحقيقه أنّ كل شئ يتصور أن يتوهمه غيره فإذا صفا عن شوبه وخلّص عنه يسمّى خالصاً ويصمى الشغل المخلص إخلاصاً... والإخلاص أن لا تطلب لعملك شامعاً غير الله وقيل الإخلاص تصميع الأعمال من الكدورات، وقيل الإخلاص الصدق، انظر: الحرجاني، المرجع السابق، ص ٢٢.
٢٦٤. الحركوشي، المرجع السابق، ص ١٧٩ - ١٨٠.
٢٦٥. المرجع السابق، ص ١٨٢.
٢٦٦. المرجع السابق، ص ١٩٣ - ١٩٤.
٢٦٧. قال في المقاصد: عزاء الحافظ ابن حجر لسند الحسن بن سفيان عن ابن عباس رضى الله عنهم بلفظ (أمرت أن أخطب الناس على قدر عقولهم) قال وسنده ضميم جداً.
٢٦٨. الحركوشي، تهذيب الأسرار، ص ٢٣ - ٢٤.
- يرى ضرورة التفرقة بين الالتزام بالشريعة، والالتزام بظاهر الشريعة أثناء قراءة العمل.

٢٦٩. عبد الكريم محامد، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الصبيا، الأردن، عمان، ١٩٨٥م، ص ١٢.
٢٧٠. جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة محمد عبد المجيد ماشطة وآخرين، طبع جامعة البصرة، بغداد، ١٩٨٧م، ص ٩.
٢٧١. الزبيدي، تاج المروس، طبعة الكويت، ج ٢٨، ص ٤٩٧ - ٤٩٨.
٢٧٢. الزمخشري، اماس الملاحة، ص ١٢٤.
٢٧٣. فريد عوض حيدر، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١١.
- 274- F. R. Palmer, Semantics, second edition, Cambridge, 1981, p. 1-2.
٢٧٥. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٥م، ط ٥، ص ٧.
٢٧٦. فريد عوض حيدر، علم الدلالة، ص ١٤.
٢٧٧. المرجع السابق، ١٥.
- 278- Toshihiko Izutsu, God and Man in The Koran , The Kero Institute of Cultural, Tokyo, 1964, p. 9.
٢٧٩. من أجل نظرة عامة واسعة وصينية للمجال الذي يغطيه علم الدلالة كله، مع عرض موحز للخلفية التاريخية، نحيل القارئ إلى عمل ستيمن أولمان:
- Stephen Ullmann, Semantics: an Introduction to the Science of Meaning, Oxford, 1962.
- 280- Izutsu, God and Man, p. 10.
- 281- Ibid, p. 11.
٢٨٢. يسمى هذا المصطلح (علم الرؤية للعالم) وقد أسهم ليو هيسجيربر من جامعة بون في تطوير فكرة أن علم الدلالة نوع من علم الرؤية للعالم والذي كان يؤكد دائما ومبد الصنف الأول من القرن الماضي أهمية اللغة الإنسانية كعملية تشكيل للعالم لمزيد من التفاصيل انظر:
- Leo Weisgerber, Grundformen sprachlicher, Arbeitsgemeinschaft fur Forschung des Landes Nordrhein, Westfalen; hft 105, Kohn und Opladen.
- ولمرض مجمل ومختصر ومؤثر للإعجاب لمرضيته ، حيث تتفق فلسفته اللغوية الهيولديته (نسبة إلى العالم اللغوي هيولدت) في كثير من نقاطها الجوهرية مع ما يعرف هذه الأيام هي العالم الناطق بالإنجليزية تحت اسم ساير - وورف. وفي ما يخص هذه النظرية ، انظر الدراسة النقدية ل بول هنلي:
- Roger W. Brown (et al.), language, Thought and Culture, Edited by; Paul Henle (Ann Arbor, MI; University of Michigan press, 1958), chap. 1.
- 283- Izutsu, God and Man, p. 12.
- 284- Ibid, p. 18 - 19.
٢٨٥. فريد عوض حيدر، المرجع السابق، ص ١٧٢.
- 285 - Izutsu, God and Man, p. 20-21.
- 287 - Ibid, p. 24 .
- 288 - Ibid, p. 25 .
- 289 - Ibid, p. 25 .
٢٩٠. إن الفكرة الشائعة عن المعجم بوصفه قاموساً يضم كلمات مرتبة بدقة وفقاً للنظام الأبجائي، غير واردة هنا.
- 291- Izutsu, God and Man, p. 28.
٢٩٢. معجم مقاييس اللغة، مادة حبيب
٢٩٣. "بن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب، دار إحياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م، الجزء الثالث، ص ٧.
٢٩٤. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص ١٤٤.
٢٩٥. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ٢٣٤ - ٢٣٦.
٢٩٦. لمزيد من التفاصيل انظر - الحب الإلهي في التصوف الإسلامي «دراسة في التطور الدلالي».
- Giuseppe Scattolin, Love (HUBB) of God In Islamic Mysticism A Study of Semantic Development, Institut Dominicain, MIDEO 23, Paris, 1997, P239-258.
٢٩٧. جوزيبى سكاتولين، بحث بعنوان منهج لقراءة نص صوفي، نشر بمجلة المؤتمر الدولي الثاني بعنوان «المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية»، رابطة الجامعات الإسلامية، مصر، المنيا، ٢٠٠٦، الجزء الرابع، ص ١٢٢٢.

٢٩٨. قمنا بتقييم باب المحبة لدى الخركوشي والأرقام المدونة في الجدول هي أرقام الفقرات التي ترتبط بالمستوى الأول للمحبة حسب تحليلها لها. ووجدنا صعوبة في سرد تحليل كافة فقرات باب المحبة في هذا الفصل لأن ذلك سيؤدي إلى تضخيم الحجم بشكل كبير، وما يهمنا أكثر هو نتائج التحليل الدلالي.

299- Arberry, Khargushy's Manual, p. 347.

٣٠٠. حاجي خلفيه، كشف الظنون، المجلد الثاني، ص ١٥٦٢.

٣٠١. عبد الرحمن الحامى، نفاحات الأنس، مطبعة دمشق، ١٩٦٨م ص ٢٨٢.

٣٠٢. الطوسى، المرجع السابق، ص ١٥.

٣٠٣. فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، دراسة وترجمة منال اليمنى عبد العزير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، المجلد الأول، ص ٩٦.

٣٠٤. فؤاد سيركين، تاريخ التراث، ص ١٦٨.

٣٠٥. الطوسى، المرجع السابق، ص ١٥.

٣٠٦. ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهبه، القاهرة، ١٣٥١هـ، ج ٢، ص ٢١٨.

٣٠٧. الطوسى، المرجع السابق، ص ١٢.

308- Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill, USA, 1975, p 84.

309- Arberry, Khargushy's Manual, p 345.

٣١٠. الطوسى، المرجع السابق، ص ٣٤.

٣١١. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٣١.

٣١٢. الطوسى، المرجع السابق، ص ١٢.

٣١٣. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٢٥.

٣١٤. الطوسى، المرجع السابق، ص ٤٢.

٣١٥. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٣١.

316- Knysh, Islamic Mysticism , p. 119.

٣١٧. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٤.

٣١٨. الطوسى، المرجع السابق، ص ٤١١.

٣١٩. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٤.

٣٢٠. الطوسى، المرجع السابق، ص ٤١١.

٣٢١. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٤.

٣٢٢. الطوسى، المرجع السابق، ص ٤١٢.

٣٢٣. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٥.

٣٢٤. الطوسى، المرجع السابق، ص ٤٢١.

٣٢٥. الطوسى، المرجع السابق، ص ٨٦ - ٨٧.

٣٢٦. الطوسى، المرجع السابق، ص ٦٩.

٣٢٧. المرجع السابق، ص ٧١.

328- Arberry, Khargushy's Manual, p. 349

لم يضع يكلسون الخركوشي وسط هذه القائمة، لأنه لم يكن يعرفه، والدليل على ذلك أنه لم يذكر اسمه على الإطلاق.

329- Arberry, Khargushy's Manual. p 345.

٣٣٠. مصادر ترجمته: الأوائل بالوفيات ١/٣٧٦، طبقات الشافعية ٣/٢٤٢ - ٢٤٨، المنتظم ٨/٢٨٠، البداية والنهاية ١٢/١٠٧.

٣٣١. إبراهيم بسبوني، الإمام القشيري حياته وتصوفه وثقافته، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٢م، ص ٧.

٣٣٢. عبد الكريم السمعاني، الأنساب، ج ١، ص ١٥٢.

٣٣٣. الزبيدي، تاج المروس، ج ٢، ص ٤٩٣.

٣٣٤. عمر رضا كعالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، دمشق ١٩٤٩م، ج ٣، ص ٩٥٤.

٣٣٥. إبراهيم بسبوني، المرجع السابق، ص ٧.

٣٣٦. المرجع السابق، ص ٩.

٣٣٧. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، مطبعة مصر، ١٣٤٢هـ، ج ٣، ص ٢٤٥.

٣٣٨. ابن حلكان، وهيئات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ج ١، ص ٢٧٥.
 ٣٣٩. عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم الصوفية، تحقيق عبد الحميد صالح، المكتبة الأزهرية للتراث، دنون تاريخ، ج ١، ص ٦٢٠.

- ٣٤٠. إبراهيم بسويوي، المرجع السابق، ص ١٨.
- ٣٤١. ابن عساکر، تبیین کذب المقتدری، طبعة ليدس، ص ٩٢.
- ٣٤٢. ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٣، ص ٣٢٠.
- ٣٤٣. الياقضي، مرآة الحنان، ج ٢، ص ٩١.
- ٣٤٤. إبراهيم بسويوي، المرجع السابق، ص ٢٢.
- ٣٤٥. المرجع السابق، ص ١١٨، ١١٩.

346- Al Qushayri, The Principles of Sufism, Translated by B. V. Schlegel, Mizan Press, Berkeley, USA, 1990.

٣٤٧. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ١٦.
 ٣٤٨. المرجع السابق، ص ١١٤.
 ٣٤٩. نجد أن أغلب المصنفات الصوفية للقرن الرابع الهجري مثل كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، وكتاب اللمع، كتاب تهذيب الأسرار، تصنع الفصل الخاص بتعريف التصوف في البداية، وليس وسط الأحوال والمقامات.

- ٣٥٠. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٥٥١.
- ٣٥١. المرجع السابق، ص ٥٥٠ - ٥٥١.
- ٣٥٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٢٤.
- ٣٥٣. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٢٠٤.
- ٣٥٤. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٤.
- ٣٥٥. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٢٠٦.
- ٣٥٦. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٦.
- ٣٥٧. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٣٧٢.
- ٣٥٨. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٦.
- ٣٥٩. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٢٤٢.
- ٣٦٠. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٤٣٩.
- ٣٦١. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٢٢٢.
- ٣٦٢. الخركوشي، المرجع السابق، ص ٢٢٢.
- ٣٦٣. عبد الكريم القشيري، المرجع السابق، ص ٤٣٤.
- ٣٦٤. المرجع السابق، ص ٢٧٦.
- ٣٦٥. المرجع السابق، ص ٤٢٢.
- ٣٦٦. إبراهيم بسويوي، المرجع السابق، ص ٧٥.

367- Arberry, Khargushy's Manual, p 345.

٣٦٨. بعد الانتهاء من إعداد هذه الدراسة وإثناء تهيئتها للنشر حصلنا على معلومات تاريخية هامة تؤكد اطلاع القشيري على مؤلفات الخركوشي، ليس هذا محسوب بل إن كتاب شرف المصطفى للخركوشي المكون من ست مجلدات، وصل لنا عن طريق رواية القشيري. معنى ذلك أن القشيري كان على معرفة واضحة بأعمال الخركوشي، بدليل أنه قدم بعضها. وهذا يبرر التشابه الكبير بين الخركوشي والقشيري، كما يجعلنا نؤيد تأثير الخركوشي الكبير على القشيري وتصوفه.

369- A. J. Arberry, Khargushy's Manual, p 349.

القسم الثانى

النصوص الصوفية

الفصل الأول

بعض التعريفات للتصوف

والفرق بين الصوفية والملاطية للخر كوشى^(١)

أولاً: تعريف التصوف

١. قال عبد الواحد بن زيد: الصوفية القائمون بمقولهم على هُومِهِمْ، العَاكِفُونَ عليهاً بقلوبهم، المعتصمون بالله من شرِّ نَفْسِهِمْ.

٢. قال إبراهيم بن أدهم: التَّصَوُّفُ عُلُوُّ الْهَمِّ عَمَّا تَنَافَسَتْ فِيهِ الْأُمَمُ، مَخَافَةٌ أَنْ تَزُلَّ الْقَدَمُ، وَالزَّهْدُ فِيمَا أَحَلَّ اللَّهُ تَعَالَى لَا فِيمَا حَرَّمَ.

٣. قال سري السقطي: الصوفي هو الذي لَا يُطْفِئُ نُورَ معرفته نُورَ ورعه، وَلَا يَتَكَلَّمُ بِبَاطِنٍ مِنَ الْعِلْمِ، يَنْقُضُهُ عَلَيْهِ ظَاهِرُ الْعِلْمِ، وَلَا تَحْمِلُهُ الْكَرَامَاتُ عَلَى هَتِكِ أَسْتَارِ الْمَحَارِمِ.

٤. وقال أيضاً: الصوفي أمير والفقير مُؤْتَمِرٌ، والصوفي قَاضٍ والفقير مقضى عليه، والصوفي مطلوب والفقير طالب، والصوفي مُرَادٌ والفقير مُرِيدٌ، والصوفي بحر والفقير نَهْرٌ.

٥. وقال أيضاً: مَثَلُ الصوفي مِثْلُ الشَّمْسِ تَطْلُعُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَالْأَرْضُ يَطْوِيهَا كُلُّ شَيْءٍ وَالْمَاءُ يَشْرَبُ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَالنَّارُ يَسْتَضِيءُ بِهَا كُلُّ شَيْءٍ.

٦. قال أبو جعفر القصار: التصوف خُلُقٌ كريم، ظَهَرَ فِي زَمَانٍ كَرِيمٍ، عَلَى رَجُلٍ كَرِيمٍ، مَعَ قَوْمٍ كِرَامٍ.

٧. قال معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق، والكلام في الدقائق، والإيأس مما في أيدي الخلائق.

٨. قال ذو النون المصري، وقد سئل عن التصوف، أهو مشتق أو لقب؟ فقال: قيل في صَفْوِيَةٍ فَسْتَرُوا ذَلِكَ الصِّفَاءَ بِالصُّوفِيَةِ عَلَى سِتْرِ الْعَمَلِ وَكَيْفَانِهِ عَمَّا يُوجِبُ الرِّيَاءَ.

٩. وعن بشر بن الحارث: الصوفية لم يُعْرِفُوا إِلَّا بِهِ، وَلَمْ يُكْرَمُوا إِلَّا مِنْ أَجْلِهِ، وَلِيُظْهَرَنَّ هَذَا الْمَذْهَبُ حَتَّى لَا يَكُونَ الدِّينُ إِلَّا لِلَّهِ عِزُّ وَجَلُّ.

١٠. قال الجنيد: الصوفي لا يشتغل بالأغْيَار عن الله عز وجل.
١١. قال بشر بن الحارث: الصوفية لم يُعْرِفُوا إِلَّا بِهِ، وَلَمْ يُكْرَمُوا إِلَّا مِنْ أَجْلِهِ، وَلِيُظْهَرَنَّ هَذَا الْمَذْهَبَ حَتَّى لَا يَكُونَ الدِّينَ إِلَّا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.
١٢. قال أبو سعيد الخراز: التصوف التمكينُ مِنَ الْوَقْتِ.
١٣. قال الجنيد: التصوف ترك الاختيار.
١٤. قال أيضاً: التصوف عُنُوةٌ لَا صَلَاحَ فِيهَا.
١٥. وقال أيضاً: المتصوفة هُمُ الْقَائِمُونَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ.
١٦. وقال أيضاً: التصوف ذِكْرٌ مَعَ اجْتِمَاعٍ، وَوَجْدٌ مَعَ اسْتِمَاعٍ، وَعَمَلٌ مَعَ اتِّبَاعٍ.
١٧. وقال أبو يزيد البسطامي لما سئل عن التصوف، فقال: بلسان الشريعة، أم بلسان الحقيقة، أم بلسان الحق؟ فقال القائل: ما معنى الألسنة الثلاثة؟ فقال: أما بلسان الشريعة فتصفية القلب من الكُدُورَةِ، واستعمال الخُلُقِ مَعَ الْخَلِيقَةِ، واتباع الرسول في جميع الشريعة. وأما بلسان الحقيقة، فعدمُ الجَنَائِيَاتِ بِلْ عَدَمِ الْحَيَاةِ وَجَمِيعِ الشَّيَاطِينِ، وَالْانْعِتَاقُ مِنْ رِقِّ الشَّهَوَاتِ، وَالْخُرُوجُ مِنْ عَيْنِ الشُّبُهَاتِ، وَمَحْوُ أَحْكَامِ الصِّفَاتِ، وَتَرْكُ جَمِيعِ الْمَالُوفَاتِ، وَالْاِكْتِفَاءُ بِخَالِقِ السَّمَوَاتِ. وَأَمَّا بِلِسَانِ الْحَقِّ: فَإِنَّ الْحَقَّ اصْطَفَى الصُّوفِيَةَ بِصِفَاتِهِ عَنْ صِفَاتِهِمْ فَصَافَاهُمْ فَسَمَوْا صُوفِيَةً.
١٨. وقال أيضاً: التصوف هو طَرَجُ النَّفْسِ فِي الْعِبَادِيَّةِ، وَتَعْلِيقُ الْقَلْبِ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَاسْتِعْمَالُ الْأَخْلَاقِ السَّنِيَّةِ، وَالنَّظَرُ إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ بِالْكَلِيَّةِ.
١٩. قال سهل بن عبد الله: الصُّوفَى مَنْ كَانَ دَمُهُ هَدْرًا، وَمُلْكُهُ مُبَاحًا، وَلَمْ يَرَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، وَتَسْبِيحُهُ الرَّحْمَةَ لِجَمِيعِ خَلْقِ اللَّهِ.
٢٠. قال أبي الحسين النوري: التصوف هو ترك كل حَظٍّ مِنَ النَّفْسِ.
٢١. قال جابر بن داود: التصوف إِرَادَةُ الْحَقِّ فِي الْخَلْقِ بِلَا خَلْقٍ.
٢٢. قال المزني الكبير: التصوف خُلُقٌ، وَخُلُوعُ الْأَيْدِي مِنَ الْأَمْوَالِ، وَصِفَاءُ النَّفُوسِ مِنَ الْأَمَالِ، وَمُرَاعَاةُ الْحَقِّ عَلَى كُلِّ حَالٍ.
٢٣. قال الوليد بن القاسم: التصوف حفظ حركات الصِّفَاتِ عَنْ اتِّبَاعِ الشَّهَوَاتِ، وَالْمُسَارَعَةُ إِلَى اخْتِيَارِ الْحَقِّ فِي جَمِيعِ الْمَرَادَاتِ.
٢٤. قال الكتاني: الصُّوفَى هُوَ الْمَشِيرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّ الْخَلْقَ أَشَارُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

٢٥. قال الشبلى: التصوف ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك.
٢٦. قال الشبلى: الصوفى الذى لا يرى فى الدارين مع الله غيره.
٢٧. قال الشبلى: الصوفى هو الذى لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء.
٢٨. قال عمرو بن عثمان المكي: التصوف أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى من ذلك الوقت.
٢٩. قال يحيى العلوى: التصوف تمكين الأسرار إلى الانتهاء إلى حيث ليس وراءه منتهى.
٣٠. قال فارس البغدادى: أحوال الصوفية ثلاثة: أولها التيقظ والاعتبار، والثانى الحياء والاستغفار، والثالث المعتبة والاعتذار.
٣١. قال سعيد النجاجى: التصوف هو تقديس الأسرار، عن التلطف بالالتفات إلى غير الحق.
٣٢. قال أبو تراب النخشبى: الصوفى من صفا لله تعالى.
٣٣. قال سمنون المحب: التصوف هو الدخول فى كل خلق سنّى، والخروج من كل خلق دنى.
٣٤. وقال أيضاً: التصوف إرسال النفس فى أحكام الله تعالى.
٣٥. قال ممشاد الدينورى: التصوف صفاء الأسرار، والعمل بما يرضى الجبار، وصحبة الناس بلا اختيار.
٣٦. قال على بن عبد الله: التصوف علم غاب وصفه وبقي حقه.
٣٧. قال أبو الحسين الزنجانى: التصوف هو صدق المعاملة، وكَمَالُ العبودية، والافتقار إلى الله عز وجل، وحسن القدوة برسول الله ﷺ.
٣٨. قال أبو عبد الله بن الجلاء: الصوفى يكون مع الحق بلا مكان، ولا يمنعه الحق علم كل مكان.
٣٩. قال القحطبى: الصوفى الذى سيمة نفسه جميع ما ظهر من نعوتها، واستخفت بكل بادٍ بدأ منها، واستوحشت من جميع ما تقرب المتقربون به، وانقطعت عن الشواهد والفوائد، وعجزت عن مواجهة الحق بحال.
٤٠. قال أبو بكر بن سنان: التصوف هو أن تتبين فيك عين العجز، وتبين فيك عين اقتدار وليك لك.

٤١. قال أبو بكر بن طاهر: الصوفى لا يرضى من الله بالكونين لأن من رضى منه بغيره خائب وخسر.

٤٢. قال أبو يعقوب المزابلى: التصوف حال تضمحل فى معالم الإنسانية.

٤٣. قال أبو الحسن السيراونى الكبير: الصوفى من يكون مع الواردات لا مع الأوارد.

٤٤. قال جعفر الخلى: التصوف طرح النفس فى العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الله بالكلية.

٤٥. قال عبد الله بن خفيف: الصوفى هو الناظر إلى الحق فيما حُفِظَ عليه من حاله.

٤٦. قال سهل بن عبد الله: التصوف الإعراضُ عن الاعتراض.

٤٧. قال أبو القاسم النصراবাদى: التصوف نورٌ من الحق يدلُّ على الحق، وخاطرٌ منه يشير إليه، التصوف فناؤك عن الكونين ليَبْقَى مَكُونُهُمَا.

٤٨. قال أبو القاسم الرازى: التصوف اعتدال الأحوال مع الحق.

٤٩. قال الحسين الحميرى: الصوفى فى وجده وجُودُه، وصفته حجابُه.

٥٠. قال غانم بن سعيد: التصوف إعزاز الفقر وتعظيم الحق.

٥١. قال أبو بكر الوراق: الصوفى من صفا قلبه من كل دَسٍّ، وسلم صدره لكل أحدٍ، وسَخَتْ نفسه بالبذل والإيثار.

٥٢. قال أبو عبد الله بن خفيف: التصوف تصفية القلب عن مرافقة البرية، ومفارقة أخلاق الطبيعة. ومنازلة صفات الروحانية، والتعلق بعلم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة، وإتباع الرسول فى الشريعة.

٥٣. التصوف تطهير الأسرار عما يَمَازِجُهَا مِنَ الْخَوَاطِرِ الْفَاسِدَةِ، وَإِذَاقَةَ النَّفْسِ طَعْمَ الْوَصَالِ.

٥٤. قال أبو بكر الدقى: الصوفى من تَفَذَّى بِالذِّكَارِ، أو انتعش بالأفكار.

٥٥. قال حسون الدينورى: التصوف مراعاة المعبود، وترك المفقود، وأخذ القوام من الموجود.

٥٦. قال أبو على المكى: التصوف اسم يجمع ثلاثاً: الوفاء، والصفاء، والعفاء؛ فالوفاء مع الله عز وجل، والصفاء من البشرية، والعفاء من الخلق.

٥٧. قال أبو بكر الواسطي: الصوفي من نطق بِالْعَبْرِ وَتَوَرَّ سِرَّهُ بِالْفِكْرِ.

٥٨. قال أبو بكر الزاهد آبادي: التصوف ترك أمتية النفس.

٥٩. قال سهل بن عبد الله: نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود.

٦٠. قال أبو علي الروذباري: التصوف هو صفو القرب بعد كُدُورَةِ البعد.

ثانياً: الفرق بين الصوفية والملامتية

قد ذكرنا ما سهل الله تعالى لنا ذِكْرَهُ في معاني التصوف، وأوصاف أهله، وتلك طريقة أهل العراق. فأما أهل خُرَاسَانَ؛ فإنهم يسلكون طريقة الملامتية وقد كانت الملامتية يسمون المحزونين في سَالِفِ الدَّهْرِ؛ وأصلهم أنهم لا يخافون في الله لومة لائم، فلذلك لا يشتغلون بتزيين الظواهر للخلق؛ بل يبتهلون إلى الله سبحانه وتعالى في أن يزين أسرارهم لهم.

وحكى عن عبد الله بن المبارك أنه قال: أصل الملامتي أن لا يُظهر خيراً، ولا يضمّر شراً.

عن أبي حفص قال: أهل الملامة قوم أظهروا للخلق قبائح الأفعال التي هم فيها، وسترُوا عنهم محاسن ما هم فيه، فَلَا مَهْمُ الخلق على ظواهرهم، ولا لوا انفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم، فأكرمهم الله تعالى بكشف الأسرار، والإطلاع على أنواع العيوب، وتصحيح الفراسة في الخلق.

وسئل حمدون القصار عن الملامة، فقال: خوف القَدَرِية ورجاء المُرَجَّة.

وقيل لعبد الله بن المبارك: هل تكون للملامتي دعوى؟ قال: وهل يكون له شيء يدَّعيه؟

وقال أيضاً: الملامتي لا تكون له من باطنه دعوى، ولا من ظاهره تصنعٌ ولا مراعاة، وسره الذي بينه وبين الله تعالى، لا يطلع عليه صدره فكيف الخلق؟

وسئل بعضهم عن طريقة الملامة، فقال: هي إظهار مقام الفرقة للخلق، والتحقق بعين الجمع مع الحق.

وسئل بعضهم عن صفة الملامتي فقال: أن لا يصحبه في الظواهر رياء، ولا في البواطن دعوى، ولا يَأْلَفُ ولا يُؤْلَفُ، ولا يسكنُ إلى شيء، ولا يسكنُ إليه شيء.

وسئل حمدون القصار عن أصل الملامتية ذات يوم، فقال: ترك التزيين للخلق بحال،

وترك طلب رضاهم في نوع الأخلاق والأفعال، وأن لا يأخذك فيما لله عز وجل عليك لومة لائم.

وسمع أبو الحسن الحصرى بصفات أهل الملامة فصاح وقال: لو كان في هذا الزمان نبي كان منهم. وسئل عن أصل الملامة، فقال: ترك الشهوة، والتميز عن الخلق في الأحوال.

وسئل عبد الله الخياط عن أصل الملامة، فقال: أن لا يفرق بين ملامته نفسه، وبين ملامة الناس إياه، ولا يتغير عنده الحال والوقت في ذلك، فمن كان بخلاف هذا فهو بعد يُعدُّ في رعونة الطبع، ولم يبلغ درجة القوم.

قال أبو سعد الواعظ رضى الله عنه: فمن الفرق بينهم وبين الصوفية، أن أصول الملامتية مبنية على العلم، وأصول الصوفية مبنية على الحال، واللامتية يحثون على الكسب ويرغبون فيه، والصوفية يحثون على ترك الكسب ويزهدون فيه، واللامتية يكرهون الشهرة من اللباس، وإظهار المرقعات، والصوفية يميلون إلى ذلك، واللامتية ينكرون الرقص والسماع، والصباح والتواجد على الوجه الذى يوجد من الصوفية.

وسئل بعضهم: ما بالك لا تحضرون مجالس السماع؟ فقال: ليس تركنا مجالس السماع كراهية، ولا إنكاراً لذلك الحال، ولكن خشية أن يظهر علينا من أحوالنا ما نسره ونستره، وذلك عزيز علينا وعندنا.

قال أبو سعد الواعظ: من شعار الملامتية ترك الدعاوى، والاشتغال بتحقيق المعاني. وقد سئل بعضهم: ما بالكُم قل ما تُظهرون منكم الدعاوى؟ فقال: وهل الدعوى إلا رعونة النفس. ومن شعارهم الاشتغال بعيوب النفس عن عيوب الخلق. فقد سئل بعضهم عن أضر شيء بأهل الملامة؟ فقال: أضر شيء بأهل الملامة قلة بصرهم لعيوبهم، ورضاهم من أنفسهم بما هم فيه.

ومن شعارهم إسرارهم الأحوال التى بينهم وبين الله عز وجل وإخفاؤهم إياها عن الخلق. فقد حكى أن أبا حفص رأى بعض أصحابه وهو يذم الدنيا وأهلها، فقال: أظهرت ما كان سبيلك أن تخفيه، لا تجالسنا بعد هذا ولا تصحبنا.

وسئل بعضهم عن أحوال أهل الملامة، فقال: هم قوم تولى الله حفظ أسرارهم، وأسبيل عليهم وعلى سرائرهم ستر الظواهر، فهم مع الخلق من حيث الخلق، لا يفارقونهم في أسواقهم، ومكاسبهم مع الله تعالى من حيث الحقيقة والتولى، فباطنهم

يلوم ظاهرهم على الانبساط مع الخلق، والكون معهم برسوم العوام، وظاهرهم يلوم باطنهم بسكونه في مجاورة الحق، وغفلته عما فيه الظاهر من معاشرة الأضداد، وهذا من أحوال الأئمة.

وسئل بعضهم عن أهل الملامة، وأصل هذا الأمر، فقال: الخلق مع الخلق، والسر مع الحق.

ومن شعارهم نسيان الطاعة بعد الفراغ منها، فإن ذكرها يُورث العجب، والعجب يحبط العمل!

وحكى عن بعض مشيختهم أنه قال: المقبول من أعمالك موقع مغيب عنك، والمردود ما اتصلت به رؤيتك، فلم يرفع ولم يغيب عنك.

الفصل الثانى

المحبة وشرائطها للخر كوشى^(١)

أخبرنا أبو عبد الله، قال: أخبرنا أبو سعد الواعظ، قال: أخبرنا أبو محمد يحيى بن منصور القاضى، قال: حدثنا أحمد بن سلمة البزار، حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، قال: سمعت قتادة، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان يحب المرء لا يحبه إلا لله تعالى، ومن كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان أن يلتقى فى النار أحب إليه من أن يرجع فى الكفر بعد إذ أنقذه الله تعالى منه»^(٣).

وقال أبو سعد الواعظ رحمه الله: اختلفوا فى معنى المحبة، فقال داود: المحبة دوام الذكر. وقال غيره: المحبة إثارة المحبوب فى كل حال. ويقال: المحبة الطاعة. ويقال: المحبة الموافقة وقال جعفر بن محمد: المحبة معنى تعجز القلوب عن إدراكه، وتمتنع الألسن عن عبارته.

وقال عبد الواحد بن محمد: المحبة معنى من المحبوب قاهر للقلوب.

وسئل سفيان بن عيينة عن المحبة، فقال: إن المحبة هى اتباع الرسول ﷺ. وقال بعضهم المحبة كراهية البقاء فى الدنيا، ومحبة شرعه الخروج إلى المحبوب مع الطاعة. وقال الجنيد: حرم الله تعالى المحبة على صاحب العلاقة^(٤).

وقال أيضاً: المحبة أمانة الله تعالى. وقال أيضاً: كل محبة تكون بعوض، فإذا نال العوض زالت المحبة.

وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «حبك الشيء يعمى ويصم»^(٥)، قال: يعنى يعمىك عن نظر الرعية للمحبوب، ويصمك إلى غيره.

وقيل: معناه حبك الدنيا يعمى ويصم عن حبك الآخرة. وقيل: يصم عن سماع ما يكرهه غيره فى محبوبه. وقيل: يعمى أن يرى فى محبوبه ما يكرهه غيره. وأنشد:

ما في النهار ولا في الليل لي فرج
فلا أبالي أطلال الليل أم قصيرا

وسئل سهل بن عبد الله عن المحبة، فقال: معاناة الطاعة، ومباينة الفاقة.
وقال ذو النون: لقيت في بعض أسفاري امرأة تشير إلى المحبة، فسألتها عن غاية
المحبة، فقالت: لا غاية للمحبة. قلت: ولم؟ قالت: لأنه لا غاية للمحبوب.
وقال ذو النون: قل لمن أظهر حب الله عز وجل احذر أن تذل لغير الله.
وقال ذو النون: المحبة، خوف ترك الحرمة، مع إقامة الخدمة.
وقال الشبلي: المحبة إيثار ما تُحِبُّ لمن تُحِبُّ.
وقيل للشبلي: صف لنا العارف، وصف لنا المُحِبَّ، فقال: العارف إن تكلم هلك،
والمُحِبُّ إن سكت هلك.

ودخل جماعة من الناس على الشبلي في مارستان، وقد جمع بين يديه حجارة،
فقال: من أنتم؟ فقالوا: نحن أصدقاؤك ومحبوك. فاقبل عليهم يرميهم بالحجارة،
واقبلوا يهربون. فقال: ما لكم؟ ادعيتم محبتي، فاصبروا على بلائي.
وللشبلي رضى الله عنه:

إن المحبة للرحمن أسكرتني
وهل رأيت مُحبًّا غير سكران

وله أيضاً:

يا أيها السيد الكريم
حبك بين الحشا مُقيم
يا رافع النوم عن جفونى
أنت بما مسرَّبى عليم

ولغيره:

عجبت لمن يقول: ذكرتُ ربِّي!
وهل أنسى؟ فأذكر من نسيتُ
أموت إذا ذكرتكَ ثم أحيا
ولولا ما أوْمَلِ ما حييتُ
فأحيا بالمنى وأموت شوقا
فكم أحيا عليك وكم أموتُ
شربتُ الحبَّ كأسًا بعد كأس
فما نفذ الشرابُ وما رويتُ

فليت خياله نصب لعيني
فإن أقصرت عن نظري عميتُ

وسئل أبو يزيد البسطامي عن المحبة، فقال: المحبة استقلالك الكثير من نفسك، واستكثارك القليل من حبيبك. وقال أيضاً: من أحب الله تعالى تزهد في كل شيء يشغله عن الله عز وجل.

وسئل عمرو بن عثمان المكي عن المحبة، فقال: سميت المحبة محبةً لأنها تمحو من القلب ما سواها.

وقالت رابعة يوما: من يدلنا على حبيبنا؟ فقالت خادمة لها: حبيبنا معنا، ولكن الدنيا قطعت بيننا وبينه.

وقال أبو عبد الله بن الجلاء: أوحى الله تعالى إلى عيسى ابن مريم عليه السلام: «إنى إذا اطلعت على سرِّ عبد، فلم أجد فيه حبَّ الدنيا والآخرة، ملأته من حبي، وتوليته بحفظي».

وعن أبي بكر الجلاجلي قال: دخلت على بعض أهل هذه القصة وهو ينزع، ويتكلم بشيء ما يفهم عنه، فوضعت أذنى على فيه، فإذا هو يقول: اخنقنى خنقك وأعمل بى ما شئت، فوعزتك ما أزداد لك إلا حياء.

وعن بعضهم قال: إذا أحبَّكَ سَتَرَكَ وغار عليك، وإذا أحبَّته شهركَ ونادى عليك. وسئل محمد بن المبارك عن المحبة، فقال: من أعطى من المحبة شيئاً ولم يُعطَ من الخشية مثله فهو مخدوع.

وكان سمون يتكلم يوماً فى المحبة، فإذا بطائر نزل بين يديه، فلم يزل ينقر بمنقاره على الأرض حتى سال الدم فمات.

وعن أبى الحسن بن بازيار الواسطي قال: كنت مع جماعة فى مسجد ببغداد، فتكلموا فى المحبة، فكنْتُ أفهم ما يقولون، ثم دق الكلام حتى ما كنت أفهم قليلاً ولا كثيراً، فإذا بالقناديل ضربت بعضها بعضاً فانكسرت.

وقال عبد الله التبايى لبعض إخوانه: تحب الله تعالى؟ فقال: أى والله. فقال: فهل رأيت مُحَبًّا إلا وهو يتوخى مسرة من أحب.

وقال أبو عبد الله التبايى فى معناه:

تمصِّي الإله وأنت تُظْهر حبَّه

هذا مُحال فى الفِعال بديعُ

لو كان حبك صادقاً لأطعته
إن المُحبَّ لمن يُحب مُطيعٌ
فاذكر أياديَه عليك وفضلَه
فى بطن أمك نطفة ورضيع

وكان فضيل بن عياض يقول: إلهى لو عذبتنى بالنار لم يخرج حبك من قلبى، ولم أنس أياديك عندى فى دار الدنيا .

وقال إبراهيم بن أدهم: إلهى تعلم أن الجنة لا تزن عندى جناح بعوضة فى جنب ما أكرمتنى من محبتك، وأنستى بذكرك وفرغتى للتفكير فى عظمتك .
وسئل يحيى بن معاذ عن المحبة فقال: هى ما لا تزيد بالبر، ولا تنقص بالجفا .
وقال:

نفسُ المُحب على الآلام صابرة
لعل مُسَقِّمَهَا يوماً بداويها

وعن فضيل بن عياض قال: أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: «كذب من ادعى محبتى، إذا جنة الليل نام عنى» .

وعن أبى سعيد الخراز أنه قال: توفى بعض الفقراء بمكة، فحُثَّ إليه وهو مسجىٌ بثوب وقد غُطى بعباءة، فكشفتها عن وجهه، فكشَّر فى وجهى، فقلت: يا سبحان الله أحياءُ الله بعد الموت، فقال: أما علمت أن المحبين أحياء وإن ماتوا . ويقال: أحياءُ بعد الموت .

وعن الكتاتنى قال: دخلت البادية فرأيت فقيراً ميتاً وهو يضحك، فقلت: أتضحك وأنت ميت؟ فقال: هكذا محبوب الرحمن عز وجل .

وحكى أن يوسف عليه السلام لما تزوجَ زليخا، كانت لا تقبل عليه إقبالها عليه قبل ذلك، فقال: مَا لَكَ تُعرضينِ عنى وقد كنتِ مشغوفةً بى؟ قالت: ذاك حين لم أذق محبة الله عز وجل .

وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه: من ذاق من خالص حب الله تعالى، شغله عن طلب الدنيا ذلك، وأوحشه من جميع البشر .

وقال ثور بن يزيد: قرأت فى التوراة: إن بدن المحب لله عز وجل يحب النصب^(١) لله تعالى .

وقال مجاهد: غُضُّ البصر يورث حب الله تعالى، ومن أحب الله تعالى أحب أن لا يعرفه الناس .

وقال حذيفة المرعشي: الموت جسر يوصل الحبيب إلى الحبيب.
وقال لقمان لابنه: يا بني، لمحِب الله تعالى ثلاث علامات: كثرة الصيام، وكثرة الصدقة، وكثرة الصلاة.

وقال مطرف: المحِب لا يسأم من حديث حبيبه، وفي رضا الله تعالى عوض من رضا غيره، وليس في رضا غيره عوض من رضاه.

وقال سري السقطي: من أحب الله تعالى عاش، ومن مال إلى الدنيا طاش، والأحمق يفتدو ويروح في لاش^(٧).

وسئلت رابعة العدوية عن المحبة، فأنشأت تقول:

يا مُدْعِي الحُبِّ لمَولاه
من ادعى صمَّحْ مَعناه
من ادعى دعوَى بلا شاهِد
لا بد أن تبطل دعوَاه

فقيل لها: كيف حبك للرسول ﷺ؟ فقالت: والله إنى لأحبه حباً شديداً، ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوقين.

وسئل عيسى ابن مريم عليه السلام: أى العمل أفضل؟ فقال: «الرضا عن الله عز وجل، والحب له عز وجل».

وقال خالد بن مضر القشيري: قدم علينا سعدون المجنون، فسمعت ليلة من الليالي يقول في دعائه: لك خشعت قلوب العارفين، وإليك طمحت آمال الراجين، ثم أنشأ يقول:

فكن لربك ذا حُبٍّ لتخدمه
إن المحبين للأحباب خدامٌ

وللبحتري:

لا تقف بى على الديار فإنى
لست من أربُع ورسم محيل
فى بكائى على الأحبة شغلٌ
لأولى الحب عن بكاء الطلول

وسئل سمنون عن المحبة فقال: صفاء الود مع دوام الذكر، يقول الله تعالى: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ «سورة الأحزاب، الآية: ٤١» ويقول النبي ﷺ: «من أحب شيئاً أكثر من ذكره»^(٨)، وعن علي بن سعيد القطان، قال: مررت بعبادان بمكفوف مجذوم، وإذا الزنبور

تقع عليه فتقطع من لحمه، فقلت: الحمد لله الذى عافانى مما ابتلاه به: وفتح من عيني ما أغلق من عينه، فبينما أردد الحمد، إذ صرّخ، فبينما هو يتخبط، إذ نظرت إليه فإذا هو مُقْعَد، فقلت: مكفوف، مصروع، مقعد، مجذوم، فما استتممت حتى صاح بى: يا متكلف، ما دخولك فيما بينى وبين ربى عز وجل، دعه يعمل بى ما يشاء، ثم قال: وعزتك وجلالك لو قطعتنى إرباً إرباً، أو صببت علىّ البلاء صبّاً، ما ازددْتُ لك إلا حُبّاً.

وقال رويم: المحبة الوفاء مع الوجَل، والخدمة مع طلب الوصل والأمل.

وقال أبو عبد الله النباجى: أفضل نعم الله تعالى على خلقه ما ألهمهم من حبه، فلو تَقَرَّبْتُ إلى الله تعالى بكل عمل لم تكن فيه محبة لم يُقبل.

وقيل: علامة المحب أن لا يمدح غير المحبوب باللسان، ولا يرى غيره بالجنان، ولا يعبد غيره بالأركان.

وسئل يوسف بن الحسين عن الحب، فقال: أشدهم حبا لله أشدهم له تذلاً، وأكثرهم شفقة ونصيحة لخلق الله أجمعين.

وقال سفيان الثورى: جاء فى بعض كتب الله تعالى السالفة التى لم تغير ولم تُبدل: إن الله عز وجل أول ما يعاقب به هذه الأمة فقدُ الأحاب.

وسئل بعض المشايخ عن أصل المحبة، فقال: جذب السر بلطائف البر.

وسئل الجنيد عن قوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ «سورة البقرة، الآية: ١٦٥» فقال: إن أهل السُّنْدِ والهند يحرقون أنفسهم على وجه الصنم، فإذا كان يوم القيامة حشروا مع أصنامهم إلى باب جهنم، فيقال لهم: ادخلوا النار مع أصنامكم كما دخلتم النار فى الدنيا، فيأبون، فيقول الله تعالى للمؤمنين: ادخلوا النار، فيقولون: لبيك وسعديك، إذ أمرتنا، فذلك قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾.

وقال يحيى بن معاذ الرازى رضى الله عنه:

الناس عندي عششيرة

والحب عندي عششيرة

فتسعة فى واحد

وواحد فى العششيرة

وقال بعضهم: قرأت فى بعض الكتب: يقول الله عز وجل: يا بن آدم أنا وحقك لك محب، فبحقى عليك كن لى محباً.

وقال أبو يزيد: المحب لا يريد الدنيا ولا الآخرة، وإنما يريد من مولاة مولاة.

وسئل بعضهم ما الحب؟ فقال: الحب من تعليم الحق لا من تعليم الخلق.

وقال الشبلي: المحبة دهش في لذة، وحيرة في تعظيم.

وقيل: من أحب الله عز وجل فليدع معاصيه، ومن أراد التقرب إلى الله عز وجل فليطاعته، ومن تقرب إلى الله سبحانه ازداد الله منه قريباً^(٩).

ويقال: صدق الرغبة الطلب، وصدق الرهبة الهرب، وصدق المحبة الخدمة.

وعن سري السقطي رضى الله عنه قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائهم عليهم السلام، فيقال: يا أمة موسى، ويا أمة عيسى ويا أمة محمد صلى الله عليهم وسلم، غير المحبين لله فإنهم ينادون يا أولياء الله هلموا إلى الله سبحانه، فتكاد قلوبهم تتخلع فرعاً.

وسئل الفضيل بن عياض عن المحبة، فقال: هي أن تؤثر الله سبحانه على من سواه.

وعن علي بن بكار قال: حبه طاعته، إذا أطعته فقد أحبهته.

وقال بعضهم: المحبة إثارة ما لله تعالى على ما لك. وقيل: المحبة أن تجد من بلائه ومحنة حلاوة، كما تجد من نعمه حلاوة، لأن المحب لا يجد الكراهية من أفعال حبيبه.

وقيل: المحبة هي الخضوع للربوبية بذلة العبودية، والخروج من الاعتراض عليه في جميع الأوقات.

وقيل: المحبة إن يمحو أثرك عنك حتى لا يبقى فيك شيء راجع منك إليك.

وقال بعضهم: المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بشهود محبوبه.

وقيل: المحبة قرب القلب من المحبوب بالاستبشار والفرح.

وقيل: المحبة نار تلتهب، وحرقات تشتعل، ومزاج يمتزج بنفس المحب لموافقة المحبوب.

ويقال: منزلة محبة العبد لله تعالى، كمنزلة معرفة العبد بالله عز وجل، فعلى حسب معرفته بالله تعالى تكون محبته لله تعالى، وكما لا تقع الكيفية في المعرفة وإن ظهرت أعلامها، كذلك لا تقع الكيفية على عين المحبة وإن بدا تأثيرها.

وسئل إبراهيم الخواص عن المحبة، فقال: محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات.

وقال أبو يعقوب السوسى: لا تصح المحبة حتى تخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب فتكون فانياً في المحبوب، بفناء علم المحبة، من حيث كان له المحبوب في الغيب، ولم تكن هذه المحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه الخصلة، كان محباً من غير محبة.

وسئل سهل بن عبد الله عن المحبة فقال: عين المحبة عطف الله تعالى بقلب عبده بمشاهدته بعد الفهم للمراد منه.

وقال محمد بن الفضل: المحبة محبة إثارة، وهى على أربعة معان: أحدهما: دوام الذكر بالقلب والفرح، والثانى: شدة الاستئناس به. والثالث: قطع الاشتغال عن كل قاطع يقطعه عنه، والرابع: إثارة على نفسه وعلى جميع ما سواه، كما قال الله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ﴾ «سورة التوبة، الآية: ٢٤» إلى آخر الآية، فهذا وصف المحبين لله تعالى الذين تكون محبتهم له على معنى الإيثارة ثم تكون معاملتهم بعد ذلك على أربع منازل: على المحبة، والهيبة، والحياء، والتعظيم، وأفضلها التعظيم، والمحبة. لأن هاتين المنزلتين يبقيان فى الجنة ويرفع عنهم غيرهما.

وقال هرم بن حيان: المؤمن إذا عرف ربه عز وجل أحبه، وإذا أحبه أقبل إليه، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة، ولم ينظر إلى الآخرة بعين الفترة، وهى تحسره فى الدنيا وتروحه فى الآخرة.

وروى أن النبى ﷺ قال: يقول الله تبارك وتعالى: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً، ويدا ومؤيداً»^(١)، وسمع بعض الزوج يقول: (ومن داواك داك ملوك متلابى، ومن داواك داك يا مكندى). وترجم فإذا معناه: هذا لسانى قرروه، وهؤادى هتشوه، إن وجدتم غير حبى فاقتلونى ودعوه.

وحكى عن يحيى بن معاذ الرازى أنه قال: عقوه يستغرق الذنوب، فكيف رضوانه، ورضوانه يستغرق الآمال فكيف حبه، وحبه يدهش العقول فكيف وده، ووده ينسى ما دونه فكيف لطفه. وأنشد الشبلى:

دَعَيْتِ دَوَاعِيَ الْحُبِّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ
فَلَيْسَ لَهَا مِنْ سَبِيلٍ وَمَهْرَبُ
وَحَمَلْتَنِى مَا لَمْ تَطْلُقْهُ جَوَارِحِي
فَسِرُّكَ فِى الْأَحْشَاءِ مِنْى مُفِيبُ

الفصل الثالث

ذكر الألفاظ المتداولة فيما بين الصوفية

مما له أصل في الكتاب والسنة للخر كوشى^(١١)

الوقت: وَهُوَ مَا بَيْنَ الْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ. قال الجنيد رحمه الله الوقت عزيز إذا فات فلا يُدْرَك. وقيل: وقتك أعز الأشياء فاشغله بأعز الأشياء.

الحال: وَهِيَ نَازِلَةٌ تَنْزِلُ بِالْعَبْدِ فِي الْخَيْرِ فَيَصِفُو لَهُ فِي الْوَقْتِ حَالَهُ وَوَقْتَهُ.

المقام: وهو الذي يقوم بالعبد في الأوقات من أنواع المعاملات، وَصِدْقُ الْمُجَاهِدَاتِ، فتمت أقيم للعبد في شيء منها على التمام فهو مقامه، حتى ينتقل منه إلى مقام آخر.

المكان: وهو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كَمَلَ العبد في معانيه، فقد تمكن في المكان.

الحق: وهو الله جل جلاله وتعالى ذكره، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ «سورة الحج، الآية ٦٢».

الحقيقة: وهى وقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدي سيده الذي آمن به، فلو تخلل القلب شك أو ريب فيمن آمن به اضمحل الإيمان ويُطْلَقُ، وهو قول النبي ﷺ لِحَارِثَةَ «لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك». وقال الجنيد: أَبَتِ الْحَقَائِقُ أَنْ تَدَعَ فِي الْقُلُوبِ مَقَالَةً لِلتَّأْوِيلِ.

الإشارة: وهو ما لا يتأتى للمتكلم الإبانة عنه عبارة لكونه لطيفاً في معناه.

الصفاء: وهو الخُلُوصُ من آثار الطبع، والتَّعَلُّقُ بِالْحَقَائِقِ، ومزايلة المذمومات.

الفوائد: وَمِنْ هُدَايَا الْحَقِّ سَبْحَانَهُ تَحْفَةً لِأَصْحَابِ الْمَعَامَلَاتِ، وإكرامه إياهم بزيادة الفهم في وقت إقامتهم الخدمة، ليجدوا حلاوة الطاعة، ويستلذوها، ويتمتعوا بها.

الخاطر: وهو حركة تظهر في القلب وتطيف به، ولا تلبث بل تزول بخاطر آخر مثله.

وقال الجنيد: إن الخاطر الصحيح أول الخاطر.

الحيرة: بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم. وقيل: هي حالة ترد على قلوبهم

بين اليأس والطمع فى الوصول إلى المقصود، ووجود المطلوب لا يتحقق لهم بالطمع وحده؛ ولا بالإياس وحده فيستريحون، فعند ذلك يتحIRON.

الدهشة: وهي هبة من المحبوب تصدم قلوب المحبين، كما قيل:

حُبُّ مَنْ أَهْوَاهُ قَسْدٌ أَدهَشَنِي

لَا خَلَوْتُ الدَّهْرَ مِنْ ذَلِكَ الدَّهْشِ

الطوارق: وهي ما تطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع، فتجرد عليهم حقيقتهم، ومعناه فى اللغة: ما يطرق بالليل، كما كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه: «اللهم إني أعوذ بك من كل طَارِقٍ إِلَّا طَارِقًا يطرُقُ بخير».

الشطح: وهو كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه محفوظًا، والشطح فى قول العرب الحركة.

الطوالع: وهي أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بشعشعها، فيطمئن ما فى القلوب من الأنوار بسلطان نورها، كما أن سلطان الشمس يطمس أنوار الكواكب.

الذهاب بمعنى الغيبة: وهو أن يغيب القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة المحبوب.

النفس: وهو رُوح من ربح الله يسلطه الله عز وجل على نار القلوب ليطفئ شررها. وقيل هو أنفاس العبد على مرور الأوقات المعدودة عليه، قال الله تعالى: «إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا» (سورة مريم، الآية: ٨٤).

التفريد: وهو إفراد المفرد برفع الحدث، وإفراد القديم بوجود حقائق الفردانية.

التجريد: وهو ما تجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفا من كدورة البشرية.

المنجاة: وهو مخاطبة الأسرار، عند صفاء الأذكار، للملك الجبار.

المسامرة: وهي عتاب الأسرار، عند خفى التذكار، وقيل استدامة طول العتاب مع صحة الكتمان.

الذات: والذات ماهية الشيء القائم بنفسه.

الدعوى: وهو إضافة النفس إليها ما ليس لها.

الاختبار: وهو امتحان الحق للصادقين إثباتًا لحجته على سائر المؤمنين.

البلاء: وهو ابتلاء الحق عبده لدى حقائق الأحوال، قال النبى ﷺ «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل».

اللسان: وهو بيان الحقائق. وسئل الشبلى عن الفرق بين لسان العلم ولسان الحقيقة فقال: لسان العلم ما تأدى إلينا بواسطة، ولسان الحقيقة ما تأدى إلينا بلا واسطة.

العقد: وهو عقد السر مع الله عز وجل، قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ «سورة المائدة، الآية: ١».

السر: وهو ما غيَّبه الحقُّ عن الخلق فلم يُطلعهم عليه.

المحو: وهو ذهاب الشيء حتى لا يبقى له أثر.

الطمس: وهو ذهاب الشيء مع بقاء الأثر.

الوصل: وهو إدراك الفائت.

الفصل: وهو فوت ما ترجوه من محبوبك.

المَحَقُّ: وهو أتم من المحو.

الأصل: وهو ما ترد إليه الفروع وله تزايد.

الوسائط: وهى الأسباب التي بين الحق والخلق. وكذلك العلائق.

النَّادي: وهو ما يبدو على قلوب العارفين من الأحوال.

التجلى: وهو التشبه بالصادقين فى الأحوال وإظهار الأعمال. وقيل فى معناه: من تحلى بغير ما هو فيه فَضَحَتْهُ شواهد الامتحان.

التجلى: وهو إشراق أنوار من الحق على قلوب المريدين، قوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ «سورة الأعراف: ١٤٣»، والتجلي اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

العلة: وهى تنبيه على الحدث.

الأزل: أخص من القدم لأنه لا يوصف به المخلوق كما يوصف بالقدم.

الأبد: وهو إشارة إلى فقد انقطاع العدد «ما ليس له آخر».

اللَّجَأُ: وهو قصد القلب إلى الله عز وجل بإخلاص الضمير، وصدق الافتقار، وحقيقة الرجاء، وقيل: ما نجا عبد لا يصدق اللجا.

الانزعاج: وهو انتباه القلب من سنة الغفلة وهو الحركة إما للوجد أو للأنس.

اللوابع: ما يلوح للأسرار الصافية الظاهرة من السمو من حالة إلى حالة أتم منها، والارتقاء إلى درجة أعلى منها.

المشاهدة: وهى المقاربة على اليقين، وهى المداناة.

المكاشفة: وهى أبلغ وأتم وأكمل من المشاهدة.

التلبيس: وهو إظهار الشيء فى وصف ضده.

الحرية: وهى كناية عن إقامة غاية حقوق العبودية، فيكون لله تعالى عبداً، وعن غيره حرّاً.

الكلية: وهى اسم يجمع كل شيء، من غير استثناء شيء منه.

اللطيفة: وهى إشارة دقيقة المعنى تلوح فى الفهم، ولا تسمعها العبارة.

الْوَسْمُ والرَّسْمُ: وهما نعتان من نعتي الحق يجريان فى الأبد كما جريا فى الأزَل.

البسط: وهو عبارة عن حال الرجاء.

القبض: وهو عبارة عن حال الخوف.

الفناء: وهو فناء المعاصي.

البقاء: وهو بقاء الطاعات.

الجمع: وهو السوِّية فى أصل الخلق.

التفرقة: وهو التفريق فى الحكم.

عين التحكيم: وهو إظهار غاية الخصوصية بلسان الانبساط فى الدعاء.

الزوائد: وهى زيادات الإيمان بالغيب واليقين.

الشاهد: وهو الحاضر. قال الجنيد: فى قول الله عز وجل «وَشَاهِدْ وَمَسْهُودٌ»

«سورة البروج، الآية ٢» أن الشاهد الحقُّ، والمسْهُودُ الكونُ.

الصحو والسكر: وهما أتم فى المعنى وأقوى وأبلغ من الغيبة والحضور، فإن الحضور

دائم والصحو حادث.

المريد: وهو الذى صحت إرادته لمزاده ابتداء، وشهدت بصحة إرادته قلوب

الصادقين.

المراد: وهو أبلغ حالاً من المريد، وهو الذى انتهت إرادته حتى لم تبق له إرادة.

الفشيان: وهى حالة ترد على القلب فيتعدى من باطن إلى ظاهر.

الحضور: وهو حضور القلب لما غَابَ عن العين بصفاء اليقين، حتى يصير الغائب

عنه كالحاضر عنده، والمخبر كالمُعاين لهُ.

الغيبية: وهو غيبة القلب عما سوى الحق حتى عن النفس. ثم الغيبة عن غيبته لثلا

يعجب بها.

المناجاة: وهى مساررة الحبيبين لا يسمعهما ثالث، قال النبى ﷺ: «لو يعلم المصلِّى من

يُنَاجِي ما التقت» وقد قال الله عز وجل فى قصة موسى عليه السلام (وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا)

«سورة مريم، الآية: ٥٢».

الفصل الرابع

المصطلحات الصوفية عند الطوسي

كتاب البيان عن المشكلات

باب فى شرح الألفاظ الجارية فى كلام الصوفية^(١)

مثل قول القائل الحق بالحق للحق، ومنه به له، والحال والمقام والمكان، والوقت، والبادي، والبادي، والوارد، والخاطر، والواقع، والقادح، والعارض، والقبض، والبسط، والغيبة، والحضور، والصحو، والسُّكْر، وصفو الوجود، والهجوم، والغلبات، والفناء، والبقاء، والمبتدئ، والمريد، والمراد، والواجد، والتواجد والتساكن، والمأخوذ والمستلب، والدهشة والحيرة والتحير، والطوالع، والطوارق، والكشف والمشاهدة، واللوائح واللوامع، والحق والحقوق والتحقيق والتحقيق، والخصوص والخصوص، والخصوص، والإشارة والإيماء، والرمز والصفاء، وصفاء الصفاء، والزوائد والفوائد، والشاهد والمشهود، والموجود، والمفقود، والمعدوم، والجمع، والتفرقة، والشطط، والصَّوْل، والذهاب، وذهاب الذهاب، والنَّفْس والحس، وتوحيد العامة، وتوحيد الخاص، والتجريد، والتفريد.

وهم مفرد، وسر مجرّد، والاسم، والرَّسْم، والوسْم، والمحادثة، والمناجاة، والمسامرة، ورؤية القلوب، والروح والترفُّع، والنعت والصفة، والذات والحجاب، والدعوى، والاختيار، والبلاء، واللسان، والسر، والعقد، والهَم، واللحظ، والمحو، والمحق، والأثر، والكُون، واليُون، والوصل، والفصل، والأصل، والفرع، والطمس، والرَّمْس، والدمس، والسبب، والنسبة، وصاحب قلب، وربُّ حال، وصاحب مقام، وفلان بلا نفس، وفلان صاحب إشارة، وأنا بلا أنا، ونحن بلا نحن، وأنت أنت، وأنا أنا، وأنت أنا، وأنا أنت، وهو بلا هو، وقطع العلائق، وبأدى بلا بادی، والتجلى، والتخلّى، والتحلّى، والعلة والأزل والأبد والأمد، ووقتي مُسرمد، ويحري بلا شاطي، ونحن مسيررون، والتلون، وبذل المهج، والتلف، واللجأ، والانزعاج، وجذب الأرواح، والوطر، والوطن، والشرود، والقصود، والاصطناع، والاصطفاء، والمُسَخ، واللطيفة، والامتحان، والحدث، والكُلية، والتلبيس، والشرب، والدُّوق، والعين، والاصطلام، والحرية، والرَّين، والغين، والوسائط، وما يشاكل هذه من الألفاظ.

باب بيان هذه الألفاظ

قال الشيخ رحمه الله: وأما معنى قولهم «الحقُّ بالحقِّ للحقِّ» فالحقُّ هو الله عز وجل، وفي التفسير عن أبي صالح في قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ﴾ «سورة المؤمنون: الآية ٧١»، قال: الحق هو الله تعالى. قال أبو سعيد الخراز، رحمه الله، في بعض كلامه: عبدٌ موقوف مع الحق بالحق للحق، يعنى موقوف مع الله بالله لله، وكذلك «منه به له» يعنى من الله بالله لله، وربما يكون في مواضع يُعنى به ما يكون من اكتساب العبد بالعبد للعبد، كما قال أبو يزيد رحمه الله: قال لى، أبو على السِّنْدِيُّ: كنتُ في حالٍ منى بى لى، ثم صرتُ في حالٍ منه به له. والمعنى في ذلك أن العبد يكون ناظرًا إلى أفعاله ويُضيف إلى نفسه أفعاله فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله معلومة لله مردودةً إلى الله، والحال نازلةً تنزل بالعبد في الحين، فيحلُّ بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك، فيصفو له في الوقت في حاله ووقته ويزول، وهذا كما قال: الجَنِّيد رحمه الله. وعند غيره.

و«الحال»: ما يحلُّ بالأسرار من صفاء الأذكار ولا يزول، فإذا زال فلا يكون ذلك حالاً.

و«المقام»: هو الذى يقوم بالعبد في الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين وهو مقام العبد بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمتى أقام العبد في شئ منه على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر كما ذكرته في باب المقامات والأحوال.

و«المكان»: هو لأهل الكمال والتمكين والنهاية، فإذا كمل العبد في معانيه تمكن له المكان لأنه قد عبر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان، قال بعضهم:

مكانك من قلبى هو القلبُ كله

فليس لشيءٍ فيه غيرك موضعُ

و«المشاهدة»: بمعنى المداناة، والمحاضرة، والمكاشفة والمشاهدة، تتقاربان في المعنى إلا أن الكشف أتم في المعنى. قال عمرو بن عثمان المكي رحمه الله: أول المشاهدة زوايد اليقين سطعت بكواشف الحضور غير خارجة عن تغطية الغيب وهو التماس القلب دوام المحاضرة لما ورائه الفيوب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ «سورة ق: الآية ٢٧» يعنى حاضر.

و«اللوائح»: ما يلوح للأسرار الظاهرة لزيادة السمو والانتقال من حال إلى حال أعلى من ذلك. قال الجنيد رحمه الله: لقد فاز قوم ذلهم وليُّهم على مختصر الطريق فأوقفهم على محجة المناجاة ولوح لهم على فهم الدعوة إلى المسارعة بالمناسبة إلى فهم الخطاب إذ يقول عز وجل ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ «سورة آل عمران: الآية ١٢٣» فنهضت العقول مستجيبة بحسن التوجه لإقامة ما به يحظون عنده.

و«اللوامع»: معناه قريب من «اللوائح»: وهو مأخوذ من لوامع البرق إذا لمعت في السحاب طمع الصادى والعطشان في المطر.

قال عمرو بن عثمان المكي رحمه الله: إن الله تعالى يورِّد في صفاء الأوهام كمثّل لوامع البرق بعضها في أثر بعض ويُبدي ذلك لقلوب أوليائه بلا توهّم بأصل ما عقدت عليه القلوب من التصديق والإيمان بالغيب وما بدا للقلوب لوامعه من زيادة النور حتى لا يمكن النفوس توهّم ذلك النور في صفاء الأوهام ولو توهمت انقطع ذلك، وقال القائل:

واغْتَرُّ ذُو طَمَعٍ بِلَمَعِ سَرَابٍ

و«الحق»: هو الله عز وجل قال الله عز وجل: ﴿أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ «سورة النور: الآية ٢٥»، والحقوق معناه الأحوال والمقامات والإرادات والقصود والمعاملات والعبادات، قال الطيالسي الرازي رحمه الله: إذا ظهرت الحقوق غابت الحظوظ، وإذا ظهرت الحظوظ غابت الحقوق.

ومعنى «الحظوظ»: حظوظ النفس والبشرية لا تجتمع مع الحقوق لأنها ضدّان لا يجتمعان. والتحقيق تكلف العبد لاستدعاء الحقيقة جهده وطاقته. قال ذو النون رحمه الله: قلت لبعض الحكماء الذين لقيتهم: لِمَ وقف سالكُ الطريق في كبد فجاج المضيق؟ فقال: من ضعف دعائم التصديق وأخذ القلوب بالتحقيق.

و«التحقق»: معناه معنى التحقيق وهو مثل التعلم والتعليم، و«الحقيقة» اسم و«الحقائق» جمع الحقيقة، ومعناه وقوف القلب بدوام الانصباب بين يدي من آمن به، فلو داخل القلوب شك أو مخيلة فيما أمنت به حتى لا تكون به واقفة وبين يديه منتصبه لبطل الإيمان وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لحارثة «لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك؟»، فقال: «عَزَّهَتْ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَاسْهَرْتُ لَيْلِي وَأَظْمَأْتُ نَهَارِي وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي بَارِئًا»، و«كأنّي» يعبر عن مشاهدة قلبه ودوام وقوفه وانتصابه بين يدي الله تعالى لما آمن به حتى كأنه رأى العين. قال الجنيد رحمه الله: أبت الحقائق أن تدع للقلوب مقالة للتأويل.

و«الخصوص»: أهل الخصوص هم الذين خصهم الله تعالى من عامة المؤمنين بالحقائق والأحوال والمقامات، وخصوص الخصوص هم أهل التفريد وتجريد التوحيد ومن عبر الأحوال والمقامات وسكلها وقطع مفاوزها، قال الله عز وجل **﴿وَمِنْهُمْ مَّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾** «سورة فاطر: الآية ٢٢» فالمقتصد خصوص والسابق خصوص الخصوص. حَكَّى عن الشبلى رحمه الله أنه قال: قال لى الجنيد رحمه الله: يا أبا بكر ما ظنك بمعنى خصوص الخصوص فيما تجرى إليه من القول عموم؟، ثم قال: خصوص الخصوص فى نعت الإيماء إليه عموم.

و«الإشارة»: ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبرة للطائفة معناه. قال أبو على الروذبارى، رحمه الله: علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفى، و«الإيماء» إشارة بحركة جارحة. قال الجنيد رحمه الله: جلستُ عند ابن الكُرىنى فأوميتُ برأسى إلى الأرض فقال: بُعْدُ، ثم أوميتُ برأسى إلى السماء فقال: بُعْدُ، وقال الشبلى: رحمه الله ومن أومى إليه فهو كعابد وثن لأن الإيماء لا يصلح إلا إلى الأوثان، وقال القائل:

ولى عند اللقاء وفيه عَتَبٌ

بإيماء الجفون إلى الجفون

فَأُبْهِتُ خيفةً وأدوبُ خَوْفًا

وأفنى عن حـراكٍ أو سكون

و«الرمز»: معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله، قال القناد:

إذا نطقوا أعجزَكَ مرْمَى رُموزهم

وإن سكتوا هيهاات منك اتصاله

وقال بعضهم: من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فليُنظر فى مكاتباتهم ومراسلاتهم، فإن رموزهم فيها لا فى مصنفاتهم.

و«الصفاء»: ما خلس من مازجة الطبع ورؤية الفعل من الحقائق فى الحين قال الجريرى رحمه الله: ملاحظة ما صفا بالصفاء جفاءً، لأن معه مازجة الطبع ورؤية الفعل. قال ابن عطاء رحمه الله: لا تغتروا بصفاء العبودية، فإن فيها نسيان الريبوية، لأنها مازجة بالطبع ورؤية الفعل، والله أعلم. وسئل الكتانى رحمه الله: عن الصفاء فقال: مزايلة المذمومات. وسئل عن «صفاء الصفاء» فقال: مزايلة الأحوال والمقامات والدخول إلى النهايات، «وصفاء الصفاء» إبانة الأسرار عن المحدثات لمشاهدة الحق بالحق على الاتصال بلا علة قال القائل:

صَفُو الصِّفَا فِي صَفْوِهِ إِذْعَانُ
 وَصَفْنَاؤُهُ فِي كَوْنِهِ إِيْقَانُ
 مَنْ بَانَ بَيِّنٌ مِمَّا أَبَانَ بِهِ لَهُ
 حَقُّ الْبَيَانِ بِوَاضِحِ التَّبْيَانِ
 هَذَا حَقِيقَةُ وَجْدِهِ مِنْ وَجْدِهِ
 وَلَوْجْدِهِ هَلْ فَوْقَ ذَلِكَ بَيَانُ

و«الزوايد»: زيادات الإيمان بالغيب واليقين كلما ازداد الإيمان واليقين زاد الصدق والإخلاص في الأحوال والمقامات والإرادات والمعاملات. قال عمرو بن عثمان المكي رحمه الله: زوائد اليقين إذا سطعت بكواشف الحضور عن تغطية القلوب لما وراثته الغيوب، والفوائد تُحف الحق لأهل معاملته في وقت الخدمة بزيادة الفهم للتعمق بها. قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: رأيت الفوائد ترد في ظلم الليل.

و«الشاهد»: ما يُشهدك بما غاب عنك، يعني يُحضّر القلب لوجوده، قال القائل:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ شَاهِدٌ
 يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

والشاهد أيضاً بمعنى الحاضر. وسئل الجنيد رحمه الله عن الشاهد فقال: الشاهد الحق في ضميرك وأسرارك مطلع عليها، والمشهود ما يشهده الشاهد. قال أبو بكر الواسطي: الشاهد الحق و«المشهود» الكون، قال عز وجل ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ «سورة البروج: الآية ٢»، والوجود والمفقود اسمان متضادان، فالموجود: ما خرج عن حيز العدم إلى حيز الوجود، والمفقود: ما خرج من حيز الوجود إلى حيز العدم. قال ذو النون رحمه الله: «لا تحزن على مفقود ويكون ذكراً لعبد موجود»، و«المعدوم» الذي لا يوجد ولا يمكن وجوده، فإذا عدمت شيئاً ويمكن وجوده فذاك مفقود وليس بمعدوم. قال بعض أهل المعرفة: العالم وجودٌ من بين طرفي عدم، لأنه موجود، كان عدماً معدوماً، ويصير عدماً معدوماً، ولا يشهده العارف إلا بعدم معدوم، فيجعل له عند رؤية عدمه معرفة وحدانية خالقه، و«الجمع» لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق قبل ولا كون كان، إذ الكون والخلق مكونان لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرفي عدم، و«التفرقة» أيضاً لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الكون والخلق وهما أصلان لا يستغني أحدهما عن الآخر، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد الباري، ومن أشار

إلى جمع بلا تفرقة، فقد أنكر قدرة القادر فإذا جمع بينهما فقد وحّد، وقال القائل:

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ

وَفَرَّدُ التَّوَاصِلُ مِثْلَى الْعَدَدِ

يعنى جمعت به وفَرَّقْتُ عنى وفرد التواصل فى الجمع مثنى العدد فى التفرقة، و«الغيبة» غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد و«الفشية» هى غيبة القلب بما يردُّ عليه ويظهر ذلك على ظاهر العبد، و«الحضور» حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين فهو كالحاضر عنده وإن كان غائبًا عنه، قال القائل:

أَنْتَ وَإِنْ غُيِّبْتَ عَنِّي سَيِّدِي كَالْحَاضِرِ

وقال النورى:

إِذَا تَفَرَّقْتَ بَدَأَ

وَإِنْ بَدَأَ غُيِّبْتُ بَنِي

وكذلك «الصحو» و«السكر»: معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور، غير أن الصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الغيبة والحضور، وقد قال فى ذلك بعضهم:

فَحَالَانِ لِي حَالَانِ صَحْوٌ وَسَكْرَةٌ

فَلَا زِلْتُ فِي حَالِي أَصْحُو وَأَسْكُرُ

كَمَا لَكَ بَأَنَّ الصَّحْوَ أَوْجَدَ كَأَبْتِي

فَكَيْفَ بِحَالِ السَّكْرِ وَالسَّكْرُ أَجْدُرُ

جَحَدْتُ الْهَوَى إِنْ كُنْتُ مُدَّ جَعَلَ الْهَوَى

عَيُونِكَ لِي عَيْنًا تَفُضُّ وَتَبْصُرُ

نَظَرْتُ إِلَى شَيْءٍ سِوَاكَ وَإِنَّمَا

أَرَى غَيْرَنَا أَحْسَنَ نَوْمٍ يُقَدَّرُ

والفرق بين السكر والفشية، أن السكر ليس نشأته من الطبع لا يتغير عند وروده الطبع، والحواس، والفشية، نشأتها ممزوجة بالطبع تتغير عند ورودها الطبع والحواس، وتتقص منها الطهارة، والفشية لا تدوم، والسكر يدوم، والفرق بين الحضور والصحو: أن الصحو حادث، والحضور على الدوام.

ومعنى «صفو الوجد» أن لا يعارضه فى وجده شىء غير وجوده كما قال القائل:

تَحَقَّقْ صَفْوُ الْوَجْدِ مِنَّا فَمَا لَنَا

عَلَيْنَا سِوَانَا مِنْ رَقِيبٍ يُخَبِّرُ

و«الهجوم والغلبات»: متقاربا المعنى إلا أن الهجوم فعلٌ صاحب الغلبات، وذلك عند قوة الرغبة، والانفلات من دواعي الهوى والنفوس عند قوة رغبة الطالب إذا لاح له أعلام المزيد في حال طلبه المطلوب؛ فلو ظن أن مطلوبه وراء بحر سَبَحَةٍ أو في تيه سلكه بالهجوم عند غلبات الإرادة وقوة سلطان المطالبة عليه لو رأى نازًا اقتحهما بالهجوم بتلف الروح وبذل المُهْجَة سواء أوصله ذلك إلى مطلوبه أو لم يوصله فذلك معنى الهجوم والغلبات.

و«الفناء والبقاء»: قد ذكرته في بابيه، ومعنى «الفناء» فناء صفة النفس، وفناء المنع والاسترواح إلى حال وقع، و«البقاء» بقاء العبد على ذلك، وأيضا فناء هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه له قبل قيامه لله بالله. والمبتدئ هو الذى يبتدئ بقوة العزم في سلوك طرقات المنقطعين إلى الله تعالى ويتكلف لأداب ذلك ويتأهب للتأدب بالخدمة والقبول من الذى يعرف الحال الذى ابتدأ به وأشرف عليه من بدايته إلى نهايته، و«المريد» الذى صح له الابتداء وقد دخل فى جملة المنقطعين إلى الله تعالى بالاسم، وشهد له قلوبُ الصادقين بصحة إرادته ولم يترسم بعدُ بحال ولا مقام فهو فى السير مع إرادته، و«المراد» العارف الذى لم يبق له إرادة، وقد وصل إلى النهايات وعبر الأحوال والمقامات والمقاصد والإرادات فهو مراد أريد به ما أريد، ولا يريد إلا ما يريد.

و«الوجد»: مصادفة القلوب لصفاء ذكر كان عنه مفقودًا، و«التواجد، والتساكر» قريبا المعنى، وهو ما يمتزج من اكتساب العبد بالاستدعاء للوجد والسكر، وتكلفه للتشبه بالصادقين من أهل الوجد والسكر.

و«الوقت»: ما بين الماضى والمستقبل. قال الجنيد رحمه الله: الوقت عزيز إذا فات لا يُدْرَك؛ يعنى نَفْسَكَ ووقتكَ الذى بين النفس الماضى والنفس المستقبل، إذا فاتك بالغلظة عن ذكر الله تعالى فلا تلحقه أبدًا.

و«البادى»: هو الذى يبدو على القلب فى الحين من حيث حال العبد، فإذا بدا بادية الحق يُبَيِّد كل بادٍ غير الحق، قال إبراهيم الخواص رحمه الله: إذا بدا بادية الحق أفتنى كلَّ بادٍ.

و«الوارد»: ما يرد على القلوب بعد البادى فيستغرقها والوارد له فِعْلٌ وليس للبادى

فعل، لأن البوادي بدايات الواردات، قال ذو النون رحمه الله: وأردُّ حق جاء يززع
القلوب.

و«الخاطر»: تحريك السر لا بداية له، وإذا خطر بالقلب فلا يثبت فيزول بخاطر آخر
مثله، و«الواقع» ما يثبت ولا يزول بواقع آخر. سمعت بعض مشايخ وهو أبو الطيب
الشيرازي رحمه الله قال: سألت شيخاً من مشايخي مسألة فقال لي: أرجو أن يقع
جوابه، قال الجنيد رحمه الله لخير النساج رحمه الله حين خرج إليه: هلا خرجت مع
أول خاطرك؟ وذلك أنه خطر بقلبه بأن الجنيد رحمه الله على باب داره فكان يدفع
خاطره مراراً؛ فلما خرج قال له الجنيد ذلك. ويقال: إن الخاطر الصحيح أول الخاطر،
أي أول ما يخطر، ومعنى الخاطر أيضاً ما لا يكون للعبد نسبة في ظهوره في الأسرار،
و«الخاطر» أيضاً هَرَّ يستوعب الأسرار.

و«القادح»: قريب من الخاطر إلا أن الخاطر لقلوب أهل اليقظة، والقادح لأهل
الغفلة؛ فإذا تشعب عن قلوبهم غُيوم الغفلة قدح فيها قَادِحُ الذكر، وهي لفظة مأخوذة من
قَدَحَ النَّارَ بِالزَّنَادِ، والقادح الذي يستوقد النار، قال القائل:

يَا قَادِحَ النَّارِ بِالزَّنَادِ

وقال بعضهم: ليس ما قدحته الحقيقة كما ساكنته البشرية.

و«العارض»: ما يعرض للقلوب والأسرار من إلقاء العدو والنفس والهوى، فكل ما
يكون من إلقاء النفس والعدو والهوى فهو العارض، لأن الله تعالى لم يجعل لهؤلاء
الأعداء طريقاً إلى قلوب أوليائه إلا بالعارض دون الخاطر والقادح والبادي والوارد، قال
أنشد:

يُعَارِضُنِي الْوَاشُونَ قَلْبِي بِكَلِمَا

يُقَلِّقُلُهُ فِي سِرِّهِ وَالْعَلَانِيَةَ

و«القبض» و«البسط»: حالان شريفان لأهل المعرفة إذا قبضهم الحق أحشهم عن
تناول القوام والمباحات والأكل والشرب والكلام، وإذا بسطهم ردهم إلى هذه الأشياء
وتولى حفظهم في ذلك، فالقبض حال رجل عارف ليس فيه فضل لشيء غير معرفته
والبسط حال رجل عارف بسطه الحق وتولى حفظه حتى يتأدب الخلق به، قال الله
تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُمْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ «سورة البقرة: الآية ٢٤٥». وقال الجنيد
رحمه الله في معنى «القبض» و«البسط»: يعني الخوف والرجاء؛ والرجاء يبسط إلى
الطاعة، والخوف يقبض عن المعصية، وقد قال القائل في صفة حال العارف المنقبض،

وصفة حال العارف المنبسط فقال:

معارفُ الحقِّ تحويها إذا نُشِرتْ
ثلاثةٌ بعدها الأرواحُ تُغْتَلَسُ
فمعارفٌ بحُظوظِ الحقِّ ليس له
عنه سِواء ولا منه له نفسُ
ومعارفٌ بولاءِ المَلِكِ معترفُ
يحثُّهُ الوجد ما ولَّى له الفلُسُ
ومعارفٌ غاب عنه العُرفُ فاعتسفتُ
منه السرايرَ مطوَّى الذرى شرسُ
حتى استكانَ وغاب الوعثُ في مهل
فطار شيئانِ عنه النطقُ والخرسُ
أغاثه الحقُّ عما دونه فله
منه إليه سرارٌ وخِيها خَنسُ

يذكر أن العارفين على ثلاثة أصناف: صنف منهم ليس لهم منه نفس، وصنف منهم يحثهم الوجد إلى الحال الذي يتولاهم الحق بالكلاية - الكلاية يعنى الكلاءة، وهو الحفظ - فيها، وصنف منهم غاب عنهم العرف والعادة واستوى عندهم النطق والصمت وغير ذلك بعناية الحق لهم، فإن سكثوا قلله يسكتون، وإن نطقوا فعن الله ينطقون. والغيبة، والحضور، والصحو، والسكر، والوجد، والهجوم، والغلبات، والفناء، والبقاء، فاعلم أن ذلك من أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله عز وجل.

والمأخوذ، والمستلب: بمعنى واحد، إلا أن المأخوذ أتى في المعنى وهم العبيد الذين وصفهم في الحديث المروى عن النبي ﷺ الذي قال: «يظن الناس أنهم قد خولطوا وما خولطوا ولكن خالط قلوبهم من عظمة الله تعالى ما أذهبَ بعقولهم». وفي الحديث روى أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يظن الناس أنه مجنون»، وقد روى عن الحسن، في الخبر: كنت إذا رأيتُ مُجاهداً كأنه خَرُّ بُدْجٍ^(١٣) قد ضل حمارُهُ لما كان فيه من الوله، والأخبار تكثر في وصف المأخوذ والمستلب وقال القائل:

فَلَا تَلْمِزْنِي عَلَى مَا كَانَ مِنْ قَلْبِي
إِنِّي بِحُبِّكَ مَأْخُودٌ وَمُسْتَلَبٌ

و«الدّهشة»: سطوة تصدّم عقل المحب من هيبة محبوبه إذا لقيه عند الإياس لم يجد لها عاها إذا انقضت، وقد روى عن بعضهم أنه قال: «اللهم إنك لا تُرى في الدنيا فهَبْ لي من عندك ما يسكن إليه قلبي» قال: فنفّس عليه فلما أفاق قال: سُبْحَانَ اللَّهِ، فقيل له: مِمَّ سبحت؟ قال: أَلَقَى إِلَى سَكِينَتِهِ بدلًا من النظر إليه وهل لذلك من بدل؟ قلت: يارب، دهشت من حُبِّك فلم أنمالك أن قلتُ ما قلتُ، ولبعضهم يقول:

إِنْ مَنْ أَهْوَاهُ قَسِدَ أَذْهَشَنِي

لَاخَلَوْتُ الدَّهْرَ مِنْ ذَاكَ الدَّهْشِ

وكان الشبلي رحمه الله يقول: يَا دَهْشًا كُلَّهُ، معناه كل شيء مع الخلق منك دَهْشٌ كله.

و«الحيرة»: بديهة تردُّ على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم تحجبهم عن التأمل والفكرة، قال الواسطي رحمه الله: حيرة البديهة أجلُّ من سكون التولّي عن الحيرة.

و«التحير»: منازلة تتولى قلوب العارفين بين اليأس والطمع في الوصول إلى مطلوبه ومقصوده لا تطمعهم في الوصول فيرتجوا ولا تؤيسهم عن الطلب فيستريحوا فعند ذلك يتحIRON، وقد سئل بعضهم عن المعرفة ما هي؟ فقال: التحير ثم الاتصال ثم الافتقار ثم الحيرة، قال القائل:

قَدْ تَحَيَّرْتُ فَيْكَ خُذْ بِيَدِي

يَا ذَلِيلًا لِمَنْ تَحَيَّرَ فَيْكَ

و«الطوالع»: أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشمعشعها فيطمئن ما في القلوب من الأنوار بسلطان نورها كالشمس الطالعة إذا طلعت يخفى على الناظر من سطوة نورها أنوار الكواكب وهي في أماكنها، قال الحسين بن منصور في هذا المعنى.

قَسِدَ تَجَلَّتْ طَوَالِعُ زَاهِرَاتٍ

يَتَشَفَّشَفْنَ فِي لَوَاعِ بِرَقٍ

خَصَنِي وَاحِدِي بِتَوْحِيدِ صِدْقٍ

مَا إِلَيْهَا مِنَ الْمَسَالِكِ طُرُقٍ

و«الطوارق»: ما يطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع فيجدد لهم حقائقهم، حكى عن بعض المشايخ أنه قال: يطرق سمعي علم من علوم أهل الحقائق فلا أدع أن

يدخل قلبي إلا بعد أن أعرضَها على الكتاب والسنة. و«الطوارق» في اللغة ما يطرق بالليل. وروى عن النبي ﷺ أنه كان يدعو: وأعوذُ بك من شرِّ طوارق الليل والنهار إلا طارقاً يطرق بخير.

و«الكشف»: بيان ما يستتر على الفهم فيكشفُ عنه للعبد كأنه رأى عَيْن، قال أبو محمد الجبري: من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة. وقال النوري رحمه الله: مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالإتصال.

و«الشطح»: كلام يترجمه اللسان عن وَجَدٍ يفيض عن مَعْدِنِهِ مقرونٌ بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستتباً ومحفوظاً، قال أبو حمزة: سألتني رجل خراساني عن الأَمْنِ فقلت: أعرفُ من لو كان على يمينه سَبْعٌ وعلى يساره مِسْوَرةٌ ما مِيزَ على أيهما أَتَى؟ فقال لي: هذا شطحُ فُهاتِ العلم. وكان بعضهم إذا سألَه إنسان مسألة فيها دعوى يقول: أعوذُ بالله من شطحِ اللسان. وقد فسّرَ الجنيد رحمه الله شطحات أبي يزيد رحمه الله: ولو كان أبو يزيد رحمه الله في ذلك عنده معلولا ما فسّرَها، وقد قال القنَاد:

شَطْحُ الْحَقِيقَةِ وَالْأَحْوَالِ يَبْنِيهِمَا

شَطْحٌ لِدَا الْبَيْنِ يَزْهُو بَيْنَ هَاتَيْنِ

فَالْحَالُ كَالْحَالِ فِي التَّلْوِينِ شَاطِحُهَا

وَالْعَيْنُ تُدْنِي إِلَى شَطْحِ اللَّقَائِنِ

و«الصَّوْلُ»: الاستطالة باللسان من المريدين والمتوسّطين على أبناءِ جَنَسِهِم بأحوالهم وهو مذموم. قال أبو علي الروذباري رحمه الله: إنَّ من أعظم الكبائر أن تخون الله في نفسك وتوهّم أنَّ الذي آنالك لم يُنَلَّ غَيْرَكَ فتجعل دعواكَ صَوْلَكَ على من يستحي من الله تعالى أن يُخبركَ بحاله، وتأنفُ من الصَّوْلِ لأنه قِحةٌ إذا كان على من فوقك وقلة معرفة إذا كان على من هو دونك وسوء أدب إذا كان على من هو مثلك، فأما الصادقون وأهل النهايات يصلون بالله لقلة المُساكنة إلى ما سوى الله. وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه: «اللهم بك أصولُ بك أحولُ» وقال إبراهيم الخوَّاص رحمه الله في كتاب له: ثُمَّ إِنِّي أَقُولُ وَيَاللهَ أَصُولُ. وقال القائل:

وَكَيْفَ يَطْلُبُ الْعَيْشُ مِنْ بَعْدِ مَنْ بِهِ

عَلَى نَائِبَاتِ الدَّهْرِ كُنْتُ أَصُولُ

و«الذهاب»: بمعنى الغَيْبَةِ إلا أن الذهابَ آتَمٌ من الغيبة، وهو ذهاب القلب عن حَسٍّ

المحسوسات بمشاهدة ما شاهدَ، ثم يذهب عن ذهابه «والذهاب عن الذهاب» هذا ما لا نهاية له. قال الجنيد رحمه الله في تفسير قول أبي يزيد رحمه الله في كلامه «لَيْسَ بَلَيْسَ» قال: هو ذهاب ذلك كله عنه وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله «لَيْسَ فِي لَيْسٍ» يعنى قد غابت المحاضِرُ وتلفت الأشياء فليس يوجدُ شيءٌ ولا يُحَسُّ، وهو الذى يسميه قومُ الفناء والفناء عن الفناء، «وَفَقَدَ الْفَقْدُ فِي الْفَقْدِ» فهو الذهاب عن الذهاب، و«النَّفْسُ» تروُّحُ القلب عند الاحتراق، قال بعض الشيوخ: «النَّفْسُ» رَوْحٌ من ريح الله المسلطة على نار الله تعالى؛ وكذلك «التنفُس» قال ذو النون رحمه الله:

مَنْ لَاذَ بِاللَّهِ نَجَا بِاللَّهِ
وَسِرَّةٌ مُرْقَضَةٌ لِلَّهِ
لِللَّهِ أَنْفَاسٌ جَارَتْ لِلَّهِ

لا حَوْلَ لِي فِيهَا بِغَيْرِ اللَّهِ
و«النَّفْسُ»: أيضاً نَفْسُ العبد، قال الجنيد رحمه الله: أَخَذَ عَلَى الْعَبْدِ حِفْظَ أَنْفَاسِهِ عَلَى مَمَرِ أَوْقَاتِهِ. قال القائل:

وَمَا تَنْفَسْتُ إِلَّا كُنْتُ مَعَ نَفْسِي
تَجْرِي بِكَ الرُّوحُ مِنِّي فِي مَجَارِيهَا

و«الحس»: رَسْمٌ ما يبدو من صفة النفس، وقال عمرو المكي، رحمه الله: من قال: إنى لم أجد حساً عند غليات الوجد فقد غلط لأنه لم يُدرك فقد الحسوس إلا بحس.
و«الوجد» و«الفقد»: يُدْرِكُانِ بحاسة وهما محسوسان، و«توحيد العامة» معناه توحيد الإقرار باللسان والتحقيق بالقلب لما يقر به اللسان بإثبات الموحَّد بجميع أسمائه وصفاته بإثبات ما أثبت ونَفَى ما نَفَى بإثبات ما أثبت الله لنفسه ونَفَى ما نَفَى الله عن نفسه.

و«توحيد الخاصة»: قد ذكرنا في باب التوحيد، وهو وجودُ عظمة وحدانية الله تعالى، وحقيقة قُرْبِهِ بذهاب حس العبد وحركته لقيام الله تعالى له فيما أراد منه، وقد حَكى عن الشبلى، رحمه الله أنه قال لرجل، وقد جرى ذِكْرُ التوحيد فقال: هذا توحيدك أنت، قال: فأيشَ عندي غيرُ ذا؟ فقال الشبلى، رحمه الله: توحيد الموحَّد وهو أن يوحَّدك الله به، ويُفردك له ويُشْهَدُكَ ذلك ويغيبك به عما يُشْهَدُكَ، وهذا صفة توحيد الخاص.
و«التفريد»: إفراد المُفْرَدِ برفع الحدث وإفراد القِدَمِ بوجود حقائق الفردانية، قال:

بعضهم الموحدون لله من المؤمنين كثير والمفردون من الموحيدين قليل. قال: الحسين بن منصور، رحمه الله: فى بعض ما تكلم به عند قتله: حَسْبُ الْوَاجِدِ إِفْرَادُ الْوَاحِدِ.

والتجريد: ما تجرد للقلوب من شواهد الإلهوية إذا صفا من كدورة البشرية، وقال: بعض الشيوخ وقد سئل عن التجريد، فقال: إفراد الحق من كل ما يُجْرَى وإسقاط العبد فى كل ما يُبْدَى.

والتجريد والتفريد والتوحيد: ألفاظ مختلفة لمعان متفقة وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين وإشاراتهم، قال القائل:

حَقِيقَةُ الْحَقِّ حَقٌّ لَا يَسَّيْفُ يَفْرِفُهُ

إِلَّا الْمَجْرَدُ فِيهِ حَقٌّ تَجْرِيدُ

والهمُّ المفردُ والسُرُّ المجردُ: بمعنى واحد، وهو هم العبد وسِرُّه إذا تجرد من جميع الأشغال وتفرّد بمراقبة ذى الجلال فلا تعارضه خواطر قاطعة ولا عوارض مانعة عن التوجه والإقبال والقرب والاتصال. قال: الجنيد، رحمه الله: قال لى إبراهيم الأجرى: يا غلام لأن تردَّ بهمَّك إلى الله طرفة عين خيرٌ لك مما طلعت عليه الشمس. وقال الشبلى، رحمه الله لرجل: هيمانُ الهمم فى قضاء العدم، همُّك همُّ هاجٍ، وهمى همُّ هائم، و«لمحادثة» وصفٌ لنهاية الصديقين، سئل: أبو بكر الواسطى عن أعلى حال لنهاية الصديقين فقال: هو الطالع والمحدث، وقال: النبى ﷺ، فيما روى عنه: «إن فى أمتى مكلمون ومحدثون وأن عمَرَ رضى الله عنه لمنهم». وقال: سهل بن عبد الله، رحمه الله: خلق الله الخلق ليسارهم ويساروه، قال الله عز وجل: «خلقكم لتسارونى فإن لم تفعلوا فكلمونى وحدونى فإن لم تفعلوا فتناجونى فإن لم تفعلوا فاسمعوا منى».

والمناجاة: مخاطبة الأسرار عند صفاء الأذكار للملك الجبار. قال أبو عمرو بن علوان سمعت الجنيد رحمه الله ليلة إلى الصباح يقول فى مناجاته: إلهى وسيدى تريد أن تقطنى عنك بوصلك أو تريد أن تخدعنى عنك بتركك، هيهات، قلت لأبى عمرو: ما معنى هيهات؟ قال: التمكن.

والمسامرة: عتاب الأسرار عند خفى التذكار، قال الروذبارى:

سَامَرْتُ صَفْوَ صَبَابَتِي أَشْجَانُهَا

حُرِّقَ الْهَوَى وَغَلِيْلُهَا نِيرَانُهَا

وسئل بعض المشايخ عن المسامرة فقال: استدامة طول العتاب مع صحة الكتمان،

ورؤية القلوب هو نظرُ القلوب إلى ما توارت في الغيوب بأنوار اليقين عند حقائق الإيمان، وهو على معنى ما قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه حين سئل: هل ترى ربنا؟ فقال: وكيف نعبد من لم نَرَهُ، ثم قال: لم تَرَهُ العيون يعنى في الدنيا بكشف العيان ولكن رآته القلوب بحقائق الإيمان، قال الله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ «سورة النجم: الآية ١١»، فأثبت الرؤية بالقلب في الدنيا. وقد قال النبي ﷺ: «أَعْبُدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ».

و«الاسم»: حُرُوفُ جعلت لاستدلال المسمّى بالتسمية على إثبات المسمّى فإذا سقطت الحروف، معناه لا ينفصل عن المسمّى. حكى عن الشبلى رحمه الله أنه كان يقول: ليس مع الخلق منه إلا اسمه، وكان يقول: هَاتِ من يقول الاسم باستحقاقه قولاً، وكان أبو الحسين النورى رحمه الله يستشهد في إشارته بهذا البيت:

إِذَا أُمُّ طِفْلٍ مَسَّهَا جُوعٌ طِفْلَهَا
غَذَّتْهُ بِاسْمِ الطِّفْلِ فَاسْتَعَصَمَ الطِّفْلُ

وكان الشبلى رحمه الله يقول: أريدُ من قال الاسم وهو يتحقق ما يقول، وكان يقول: تاهت الخليفة في العلم وتاه العلم في الاسم وتاه الاسم في الذات.

و«الرسم»: ما رُسِمَ به ظاهر الخلق برسم العلم ورسم الخلق فيمتحن بإظهار سلطان الحق عليه. سئل الجنيد عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه وامتنحى رسومه فلا رسم له، قال نعم عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه في ملكه، فيكون ذلك معنى قوله: امتحن رسومه، يعنى عِلْمُهُ وَفِعْلُهُ المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له في قيامه، قال القائل:

بَرَسُومٌ دَارِسَاتٍ وَطَلَلُ

و«الوسم»: ما وَسَمَ الله به المخلوقين في سابق علمه بما شاء كيف شاء فلا يتغير عن ذلك أبداً ولا يطلع على علم ذلك أحدٌ. قال أحمد بن عطاء رحمه الله: يظهر الوسمان على المقبولين والمطرودين لأنهما نعمتان يجريان على الأبد بما جريا في الأزل.

و«الروح» و«الترُّوح»: نسيم تَسَمُّ به قلوب أهل الحقائق فيتروح من تَعَبٍ ثَقُلَ ما حُمِلَ من الرعاية بحسن العناية، قال يحيى بن معاذ رحمه الله: الحكمة جُنْدٌ من جنود الله يُرسلها إلى قلوب العارفين حتى تَرْوِّحَ عنها وَهَجَ الدنيا، وقال: رُوحَ ولى الله فى القُدس تشغله بمولاه، وقال سقيان: مجال قلوب العارفين بروضة سماوية من دونها حُجِبَ الرب مَعْسُكُهَا فيها وَمُجْنَى ثمارها بنعيم رُوح الأُنس بالله من القُرب.

و«النعته»: إخبار الناعتين عن أفعال المنعوت وأحكامه وأخلاقه ويُحتمل أن يكون النعته والوصف بمعنى واحد إلا أن «الوصف» يكون مجملاً و«النعته» يكون مبسوطاً، فإذا وصف جَمَعَ وإذا فَرَّقَ. و«الصفة» ما لا ينفصل عن الموصوف ولا يقال هو الموصوف ولا غير الموصوف.

و«الذات»: هى الشئ القائم بنفسه و«الاسم» و«النعته» و«الصفة» معالِمٌ للذات فلا يكون الاسم والنعته والصفة إلا لذى ذات، ولا يكون ذو ذات إلا مسمًى منعوتاً موصوفاً وذلك أن القادر اسمٌ من أسماء الله تعالى، والقدرة صفة من صفات الله تعالى، والتقدير نعت من نعوت الله تعالى، والمتكلم اسم من أسماء الله عز وجل والكلام صفة من صفات الله تعالى، والغفران نعت من نعوت الله تعالى. قال الواسطى: ليس مع الخلق منه إلا اسم أو نعت أو صفة، والخلق محجوبون بأسمائه عن نعوته وينعوته عن صفاته وبصفاته عن ذاته، فمتى ما ذكر العبد تدبيره وتصويره وفضله وطوله، ذَكَرَ نعوته ونعته بنعوته، وإذا ذكر علمه وقدرته وكلامه ومشيبته ذكر صفاته وَوَصَفَهُ بصفاته وقال:

إِذَا طَلَعَتْ شَمْسٌ عَلَيْكَ بِنُورِهَا
وَأَنْتَ خَلِيطٌ لِلشُّعَاعِ الْمُبَاشِرِ
بَعِيدٌ مِنَ الذَّاتِ الْعَزِيزِ مَكَانَهَا
وَلَمْ تَعْرِ مِنْ نَعْتِ لِنَفْسِكَ قَاهِرِ

و«الحجاب»: حائلٌ يحول بين الشئ المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده، كان سَرَى السَّقَطَى رحمه الله يقول: اللهم مَهْمَا عَذَّبْتَنِي بِشَيْءٍ فَلَا تَعَذِّبْنِي بِذُلِّ الْحِجَابِ. وقال محمد بن على الكتانى رحمه الله: رؤية الثواب حجاب عن الحجاب ورؤية الحجاب حجاب عن الإعجاب، معناه والله أعلم: أن رؤية العبد الثواب لعبادته وذِكْرَهُ حجاب له عن الحجاب المُنْهَى عنه ورؤيته للحجاب حجاب له عن إعجابه بعلمه.

و«الدعوى»: إضافة النفس إليها ما ليس لها، قال سهل بن عبد الله: أغلظ حجاب بين العبد وبين الله الدعوى، وقال:

وَلَمَّا ادَّعَيْتُ الْحُبَّ قَالَتْ كَذَبْتَنِي
فَمَا لِي أَرَى الْأَعْضَاءَ مِنْكَ كَوَاسِيَا

وكان أبو عمرو الزجَّاجى رحمه الله يقول: من ليس له دعوى فليس فيه معنى وكان يعنى بذلك أن تُضيف النفس إليها من الطاعات التى ليست من أخلاقها وتكون معها بيَّنة لما تدعى.

و«الاختيار»: إشارة إلى ما يختار الله للعبد؛ ويختار العبد ذلك بعناية له، حتى يختار باختيار الله له لا باختيار نفسه. قال يعقوب بن مَعَاذٍ رحمه الله: ما دام العبد يتعرف يقال له: لا تختَر فإنك لست بأمين في اختيارك حتى تعرف فإذا عرف يقال له: إن شئتَ فاختَر وإن شئتَ فلا تختَر، فإنك إن اخترتَ فبنا اخترتَ وإن تركتَ اختيارك فبإختيارنا تركتَ؛ فأنت بنا فيما تختار وفيما لا تختار.

و«الاختبار»: امتحان الحق للصادقين، ليعمر بذلك منازل المخصوصين، ويستخرج بامتحانهم لهم منهم صِدْقُهُمْ، إثباتاً لحُجَّتِهِ على المؤمنين؛ ليتأدب بهم المريدون. ورُوى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أُخْبِرْتُ قَلْبُهُ» يعني أخبر من شئتَ وامتحنه حتى تَقْلَى عن استخراجك بالامتحان صِدْقَهُ عن الحال الذي هو فيه.

و«البلاء»: ظهور امتحان الحق لِعَبْدِهِ في حقيقة حاله بالابتلاء؛ وهو: ما ينزل به من التعذيب. قال: أبو محمد الجَرِيرِيُّ رحمه الله الإنسان حيث ما كان بِلَاءً. ورُوى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَشَدُّ النَّاسِ بِلَاءً» الحديث، وقال بعضهم في البلاء:

دَائِرَاتُ الْبَلَاءِ عَلَى تَدَوُّرٍ
وَالِى مَا تَرَى عَلَى تَشَوُّرٍ؟
مَا أَرَى لِلْبَلَاءِ بِلَاءَ سِوَايَ
وَيَلَاثَى عَلَى الْبَلَاءِ كُدُورَا
فَأَنَا مِحْنَةُ الْبَلَاءِ؛ وَيَلَاثَى
حَاضِرٌ لِلْبَلَاءِ عَلَيْهِ غَيُورُ
يَا بَلَاثَى عَلَى الْبَلَاءِ لَا تَعْدَى
كُنْ بِهِ مَالِكًا رَحِيمًا غَفُورُ
يَا مُعِينَ الْبَلَاءِ عَلَى أَعْنَى
فِي الْبَلَاءِ؛ هَالِ الْبَلَاءِ عَلَى سَعِيرُ

و«اللسان»: معناه: البيان عن علم الحقائق. كتب أبو الحسن التورى رحمه الله إلى الجنيد كتاباً، فقال فيه: يا سيدي لك في علم البلاء لسان، وفي علم بلاء البلاء لسان. يعنى بيان عن علمه. وسئل الشبلى رحمه الله عن الفرق بين لسان العلم ولسان الحقيقة، فقال: لسان العلم ما تأدى إلينا بواسطة، ولسان الحقيقة ما تأدى إلينا بلا

واسطة. فقليل له؛ ولسان الحق ما هو؟ قال: ما ليس للخلق إليه طريق. يريد به إذا قال: اللسان، يعنى بيان علمه والكشف عنه بالعبارة.

و«السر»: خَفَاءٌ بين العدم والوجود موجود فى نعماء. وقد قيل: السر ما غيبه الحق ولم يُشْرَفْ عليه الخلق؛ فسرُّ الخلق ما أشرف عليه الحق بلا واسطة، وسرُّ الحق ما يطلع عليه إلا الحق، و«سرُّ السر» ما لا يحس به السر، فإن أحسَّ به فلا يقال له: سر. قال سهل بن عبد الله رحمه الله: للنفس سرٌّ ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون فقال: أنا ربُّكم الأعلى، وقال القائل:

يا سِرَّ سِرِّ يَدِيقُ حَتَّى
يَخْفَى عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَى
وظاهرٌ باطنٌ تَجَلَّى
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ لِكُلِّ شَيْءٍ

و«العقد»: عَقْدُ السر، وهو ما يمتدُّ العَبْدُ بقلبه بينه وبين الله تعالى أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾ «سورة المائدة: الآي»، وقيل لحكيم: بَمَ عرفتُ الله تعالى؟ فقال: بحل العقود وقَسْخِ المَرائِمِ. وقال محمد بن يعقوب الفَرَجِي فيما حَكى عنه: منذ ثلاثين سنة ما عقدت بينى وبين الله عز وجل عقداً مخافة أن يَفْسَخَ على ذلك فيكذبنى على لسانى. ويقال: إن الفرق بين الخاص والعام: أن العامة من المؤمنين قد أوجب الله عليهم الوفاء إذا عهدوا بألسنتهم عهداً، والخاص: قد أوجب الله عليهم الوفاء إذا عقدوا بقلوبهم عهداً.

و«الهم»: إشارة إلى جمع الهموم فيجعلها همًّا واحداً. قال أبو سعيد الخراز رحمه الله: اجمع همك بين يدي الله تعالى. وذكر عن بعضهم أنه قال: ينبغى للعبد أن يكون همُّه تحت قدمه، يعنى لا يهم بحال ماض ولا بحال مستقبل، ويكون مع وقته فى وقته.

و«اللحظة»: إشارة إلى ملاحظة أبصار القلوب لما يلوح لها من زوائد اليقين بما آمن به فى الغيوب.

قال الروذباري:

لاحظتُهُ فَرَآنِي فى مُلاحَظَتِي
فَنَبَّهْتُ عن رُؤْيَتِي مَنِ بَمَعْنَاهُ
وصادفتُ هِمَّتِي لُطْفَ الخَفِيِّ بِهَا
تَمَكَّنْتُ من تَكُنٍّ دون مُنْشَاهَا

فَإِلَّا إِلَى أَحَدٍ هَمَّتْ وَلَا فِطْنَى
وَلَا إِلَى رَاحَةٍ أَسْلَوْ فَاَنْسَاءُ
اللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي لَسْتُ أَذْكُرُّهُ
وَكَيْفَ أَذْكُرُهُ؟ إِذْ لَسْتُ أَنْسَاهُ!

وهـ المحو: ذهب الشيء إذا لم يبق له أثر، وإذا بقى له أثر فيكون طمساً. قال النوري رحمه الله: الخاص والعام في قميص العبودية، إلا من يكون منهم أرفع جذبهم الحق ومحاهم عن نفوسهم في حركاتهم وأثبتهم عند نفسه قال الله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ «سورة الرعد: الآية ٣٩». معنى قوله: جذبهم الحق؛ يعنى جمعهم بين يديه، ومحاهم عن نفوسهم؛ يعنى عن رؤية نفوسهم في حركاتهم وأثبتهم عند نفسه بنظرهم إلى قيام الله لهم في أفعالهم وحركاتهم.

وهـ المحق: بمعنى المحو؛ إلا أن المحق أتم، لأنه أسرع ذهاباً من المحو. قال رجل للشبلى رحمه الله: ما لى أراك قلقاً أليس هو معك وأنت معه؟ فقال الشبلى رحمه الله: لو كنت أنا معه فانتى، ولكن محو فيما هو. يعنى: ليس منى شيء، ولا بى شيء، ولا عنى شيء، والكل منه، وبه، وله، كقول القائل:

كُلُّ لَهْ وَبِهِ وَمِنْهُ فَمَا يَنْ لى

شَيْءٌ فَاَوْثَرُهُ فَطَلَحَ لِسَانَهَا

وهـ الأثر: علامة لباقى شيء قد زال. قال بعضهم: من منع من النظر استانس بالأثر، ومن عدم الأثر تعلق بالذكر: قال القائل:

فَمِمَّا عِنْدِي لَكُمْ أَثَرٌ

وَلَمْ أَسْمَعْ لَكُمْ خَبِيرٌ

ويقال: إنه وُجد على قصر لبعض الملوك مكتوبٌ.

إِنَّ أَثَارَنَا تَدُلُّ عَلَيْنَا

فَانظُرُوا بَعْدَنَا إِلَى الْآثَارِ

وقال الخواص رحمه الله: فى معنى الأثر، وسئل عن توحيد الخاص فقال: التفريد لله عز وجل فى كل الأشياء بالإعراض عما يلحق نفوسهم من آثار الأشياء، وقال:

لَوْ أَنَّ دُونَكَ بَحْرَ الصَّيْنِ مَعْتَرِضًا

لَخِلْتُ ذَلِكَ سِرَابًا ذَاهِبَ الْأَثَرِ

وهـ الكون: اسم مجمل لجميع ما كونه المكوّن بين الكاف والنون.

و«البُّون»: معناه البئونة.

و«الكون والبون»: معناه في علم التوحيد: ما قال الجنيّد رحمه الله في جواب مسألة في التوحيد يصف الموحدين فقال: كانوا بلا كون وبانوا بلا بون، معناه أنّ الموحدين يكونون في الأشياء كأنهم لا يكونون، ويبينون عن الأشياء كأنهم لا يبينون؛ لأنّ كونهم في الأشياء بأشخاصهم وبونهم عن الأشياء بأسرارهم فهذا معنى الكون والبون قال:

لقد تاه في تيه التوحيد وحده
وغاب بعزّ منك حين طلبته
ظهرت لمن أثبتّه بعد بونه
فكان بلا كون كأنك كنته

و«الوصل»: معناه لحوق الغائب. قال يحيى بن معاذ رحمه الله: من لم يعمّ عينيه عن النظر إلى ما تحت العرش لم يصل إلى ما فوق العرش. يعنى: لم يلحق ما فاتته من مراقبة الذی خلق العرش. وقال الشبلى رحمه الله: من زعم أنه واصل فليس له حاصل. وقال بعضهم: إنما حرّموا الوصول لتضييع الأصول، وقال:

ووصلكم هجرٌ وودُّكم قِلّ
وقريكم بقْدٌ وسلّمكم حرب

و«الفصل»: فوت الشيء المرجو من المحبوب. ذكر عن بعض الشيوخ: أنه كان يقول: من زعم أو ظن أنه قد وصل فليتبّع أنه قد انفصل، وقال آخر: فرح اتصالك ممزوج بترح الانفصال، وقال القائل:

فلا وصل ولا فصل
ولا يأس ولا طمع

و«الأصل»: هو الشيء الذي يكون له تزايد، فأصل الأصول الهداية.

و«الأصول»: أصول الدين: مثل التوحيد، والمعرفة، والإيمان، واليقين، والصدق، والإخلاص.

و«الفرع»: ما تزايد من الأصل، فإذا تزايد من الفرع زيادة تسمى باسم الأصل. فالأصل: حجة للزيادات التي هي الفروع، والزيادات التي هي الفروع: مردودة إلى الأصول؛ والأصل: الهداية والتوحيد والمعرفة، والإيمان والصدق والإخلاص، زياداتها بزيادة الهداية، والأحوال، والمقامات، والأعمال، والطاعات: زيادات هذه الأصول

وفروعها، وهى مسماة باسم «الأصول» لتزايدها وتزايد فروعها. قال عمرو بن عثمان المكي رحمه الله: إقرارنا لزوم الحجة علينا فى التقصير، ولزوم الحجة بالإنكار بعد الإيمان، والإقرار بالأصول. وقال بعض العلماء: ما دعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو الأصل، وما تزايد عن ذلك الأصل فهو فرعٌ مردود إلى الأصل.

و«الطمس»: محو البيان عن الشيء اليقين. وقال الجنيد رحمه الله فى رسالته إلى أبي بكر الكسائي: وأنت فى سُبُل ملتبسة ونجوم منطمسة. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ «سورة المرسلات: الآية ٨»، يعنى: ذهب ضوؤها. وقال عمرو المكي رحمه الله: وإنك لا تصل إلى حقيقة الحق حتى تسلك تلك الطرق المنطمسة، يعنى: تنازل تلك الأحوال التى لم يزلها أحدٌ غيرك؛ وقد ذهب أثرها.

و«الرمس» و«الدمس»: يعنى الدفن؛ ويقال للمقبرة: الديماس. قال الجنيد رحمه الله، فى رسالته إلى يحيى بن معاذ رحمه الله: ثم آدمسَ شاهده فى دمس الاندماس، وأرمس مَرْمَسُهُ فى غيب غافر الارتماس، وأخفى فى إخفائه عن إخفائه، ثم قطع النسبة عن الإشارة إليه وعن الإيماء بما تفرد له منه به. وهذه إشارة إلى حقيقة التوحيد بذهاب الخلق فيما كان، كأنه لم يكن. وقال سهل رحمه الله: إذا دفنت نفسك تحت الثرى وصل قلبك فوق العرش يعنى: إذا خالفتها وفارقتها.

و«القصم»: الكسر. حكى عن أبي بكر الزقاق رحمه الله: أنه قال: لو أن المعاصى كانت شيئاً اخترته لنفسى ما أحزننى ذلك؛ لأن ذلك يشهونى، وإنما قُصِمَ ظهري حين سبق لى منه ذلك. وقال الواسطى: ظهرت الأمور كلها فى حقائقها على الدهور، فمن شاهدها بشاهد القِدَم انقصم مقابلته لذلك.

و«السبب»: الواسطة. والأسباب والوسائط التى بين الخلق وبين الله تعالى. قال أحمد بن عطاء رحمه الله: من شهد صُنْعَ المسبَّب فى السبب أوصله مشاهدة صنع المسبَّب إلى السبب؛ لأن من شهد السبب امتلأ قلبه من زينة الأسباب، ومن عرف الأسباب الشاغلة عن الطاعات انقطع عنها واتصل بالأسباب الداعية إلى صالح الأعمال. ولأبى على الروذباري رحمه الله:

مَنْ لَمْ يَكُنْ بِكَ فَنَانِيَا عَنْ حَبِّهِ
وَعَنِ الْهَوَى وَالْأَنَسِ بِالْأَحْبَابِ
أَوْ تَيَمَّمَتْهُ صَبَابَةٌ جَمَعَتْ لَهُ
مَا كَانَ مُفْتَرَقًا مِنَ الْأَسْبَابِ

فَكَانَهُ بَيْنَ الْمَرَاتِبِ وَاقِفٌ

لِمَنَالٍ حَظٌّ أَوْ لِحَسَنِ مَنَآبٍ

و«النسبة»: الحال الذي يتعرف به صاحبه، بمعنى: انتسابه إليه. قال جعفر الطيلاسي الرازي رحمه الله: النسبة نسبتان: نسبة الحظوظ، ونسبة الحقوق؛ إذا غابت الخليفة ظهرت الحقيقة، وإذا ظهرت الخليفة غابت الحقيقة. وسئل القناد عن الغريب فقال: الذي ليس له في العالم نسب. وقال النوري رحمه الله: كلما رَأَتْهُ الْعَيُونُ نُسِبَ إِلَى الْعِلْمِ، وَكَلِمَا عَلِمَتْهُ الْقُلُوبُ نُسِبَ إِلَى الْيَقِينِ. فلهذا قلنا: معنى النسبة الاعتراف. وقال عمرو بن عثمان رحمه الله: صفة الكسوف للأسرار أن لا يكون قائماً في رؤية ولا متجلياً في نسبة، يعني في الاعتراف.

و«فلان صاحب قلب»: معناه أن ليس له عبارة اللسان وفصاحة البيان عن العلم الذي قد اجتمع في قلبه. حُكِيَ عَنِ الْجَنِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: أَهْلُ خُرْسَانَ أَصْحَابُ قُلُوبٍ.

و«ربُّ حال»: معناه أنه مربوط بحال من الأحوال التي ذكرنا من المحبة والخوف والرجاء والشوق وغير ذلك؛ فإذا كان الأغلب على العبد حالٌ من هذه الأحوال يقال له: رب حال.

و«صاحب مقام»: معناه أن يكون مقيماً في مقام من مقامات القاصدين، مثل التوبة والورع، والزهد، والصبر، وغير ذلك؛ فإذا عُرِفَ بِالْمَقَامِ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ يُقَالُ لَهُ: صَاحِبُ مَقَامٍ. حُكِيَ عَنِ الْجَنِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ: لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ إِلَى حَقِيقَةِ الْمَعْرِفَةِ وَصَفَاءِ التَّوْحِيدِ حَتَّى يَعْبرَ الْأَحْوَالُ وَالْمَقَامَاتِ. وَذُكِرَ عَنْ بَعْضِ الْمَشَائِخِ أَنَّهُ قَالَ: وَقَفْتُ عَلَى الشَّبْلِيِّ، رَحِمَهُ اللَّهُ، غَيْرَ مَرَّةٍ فَمَا رَأَيْتُهُ تَكَلَّمَ إِلَّا فِي الْأَحْوَالِ وَالْمَقَامَاتِ.

و«فلان بلا نفس»: معناه: أنه لا تظهر عليه أخلاق النفس، لأن من أخلاق النفس الغضب، والحدة، والتكبر، والشَّرْهَ، والطمع، والحسد. فإذا كان عبد قد سلم من هذه الآفات وما شكل ذلك يقال له: بلا نفس، يعني كأنه ليس له نفس. قال أبو سعيد الخراز رحمه الله: عبد رجع إلى الله عز وجل فتعلق بالله وركب في قرب الله: فقد نسى نفسه وما سوى الله تعالى، فلو قلتَ له: من أنت؟ وإلى أين؟ لم يكن له جواب غير أن يقول: الله؛ لأنه لا يعرف سوى الله تعالى، لما قد وجد في قلبه من التعظيم لله عز وجل.

و«فلان صاحب إشارة»: معناه: أن يكون كلامه مشتملاً على اللطائف والإشارات وعلم المعارف. قال الروذباري:

فَبِأَن تَحَقَّقَ صَفَوَ الْوَجْدِ مُشْتَمِلًا
عَلَى الْإِشَارَاتِ لَا يَلَوَى عَلَى أَحَدٍ

وأما قول القائل: أنا بلا أنا، ونحن بلا نحن. يعنى بذلك تخلّيه من أفعاله فى أفعاله. سئل أبو سعيد الخراز، رحمه الله عن معنى قوله: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ قال: أَخْلَاهُمْ مِنْ أفعالهم فى أفعالهم. وأما قول القائل لصاحبه، أنا أنت وأنت أنا، فمعناه معنى الإشارة إلى ما أشار إليه الشبلى، رحمه الله: حيث قال فى مجلسه: يا قوم هذا مجنون بنى عامر كان إذا سئل عن ليلى، فكان يقول: أنا لَيْلَى، فكان يغيب بَلَيْلَى عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى، وَيُغَيِّبُهُ عن كل معنى سوى ليلى وَيَشْهَدُ الأشياء كلها بَلَيْلَى، فكيف يدعى من يدعى محبته، وهو صحيح مُمَيَّن يرجع إلى معلوماته ومألوفاته وحظوظه! فهيّهات أنى له ذلك، ولم يزهد فى ذرّة منه، ولا زالت عنه صفة من أوصافه؟ مع أن بذل المجهود للمعبود أدنى رُتْبة عند القوم.

قال الشبلى، رحمه الله: إن متحابّين ركبا بعض البحار، فسقط أحدهما فى البحر وغرق، فالتقى الآخر نفسه إلى البحر، ففاص الغواصون، فأخرجوهما سالمين، فقال الأول لصاحبه: أما أنا، فقد سقطت فى البحر، أنت لم رميت نفسك فى البحر؟ فقال له: أنا غائب بك عن نفسى، توهّمت أنى أنت.

وقال بعضهم: وقف غلام على حلقة الشبلى، رحمه الله فقال: يا أبا بكر أخذنى منى وغَيَّبَنى عنى وردنى إلىّ كما أنا بلا أنا! فقال له الشبلى رحمه الله: وملك من أين لك هذا؟ أعمالك الله؟ فقال الغلام: يا أبا بكر من أين لى، أن أعمى فيه؟ ثم هرب من بين يديه.

وقال بعضهم:

دَكَّرْنَا وَمَا كُنَّا نَسِينَا فَتَذَكَّرْ
وَلَكِنْ نَسِيْمُ الْقُرْبِ يَبْدُو فَيَبْهَرُ
فَأَفَنَى بِهِ عَنَى وَأَبْقَى بِهِ لَهُ
إِذِ الْحَقِّ عَنْهُ مُخْبِرٌ وَمُغْفِرٌ

وقال بعضهم:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَنَا
نَحْنُ رُوحَانِ مِمَّا هِيَ جَسَدُ
أَلْبَسَ اللَّهُ عَلَيْنَا الْبَدَنَا

وقال غيره:

يَا مُنْتَمِلَةَ الْمَتَمَنَّى
أَفَنَيْتَنِي بِكَ عَنِّي
أَذْنَيْتَنِي مِنْكَ حَاتِي
ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِي

وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق في هواه، فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب إليه من حبل الوريد؟

وأما قول القائل: «هو بلا هو»: فهي إشارة إلى تفريد التوحيد، كأنه يقول: هو بلا قول القائل: هو، ولا كتابة الكاتب، هو، وهو بلا ظهور هذين الحرفين، يعني الهاء والواو، بمعنى: هو. قال الجنيد، رحمه الله: في وصف التوحيد، فقال: حُكِّمَهَا عَلَى مَا جَرَتْ عَلَيْهِ جَار، وسلطانها على كلِّ حق عال، ظهرت فقهرت، وخفيت فاستترت، وصالت ففالت؛ هي هي بلا هي، تُبْدِي فَتَبْدِي مَا بَدَتْ عَلَيْهِ وَتَقْنِي مَا أَشَارَتْ إِلَيْهِ، قَرِيبَهَا بَعِيد، وَبَعِيدَهَا قَرِيبٌ، وَقَرِيبَهَا مُرِيبٌ. وقد أشار الجنيد، رحمه الله: إلى معنى ما ذكرت، والله أعلم.

وأما «قطع العلائق»: فمعنى العلائق: الأسباب التي قد علق على العبد وشغله بذلك حتى قطعه عن الله تعالى. قال أبو سعيد الخراز، رحمه الله: أهل التوحيد قطعوا منه العلائق، وهجروا فيه الخلائق، وخلعوا الراحة، وتوحشوا من كل مأنوس، واستوحشوا من كل مألوف.

و«بادي بلا بادي»^(١٤): يريد بذلك ما يبدو على قلوب أهل المعرفة من الأحوال والأنوار وصفاء الأذهان؛ فإذا قال: «البادي» أشار إلى ذلك، فإذا قال: «بلا بادي» أشار إلى أن البادي مُبْدِي، هو يُبْدِي هذه البوادي على القلوب. قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ﴾ «سورة البروج، الآية: ١٢»، فإذا شاهد الحال الذي أبدى به هو المبدئ، فقال: بادي وأثبتته، وإذا شاهد المبدئ الذي منه البوادي يقول بلا بادي. قال الخواص رحمه الله، في كتاب معرفة المعرفة: الحق إذا بدا، بدا بلا بادي، ولا بادي من حيث لا بادي؛ لأن البادي أفنى كل بادي، من حيث البادي، فلا بادي، وهو بادي، من حيث لا بادي؛ وإنما ذلك على قرب مشاهدة الحق منهم.

و«التحلي»: التلبس، والتشبه بالصادقين، بالأقوال، وإظهار الأعمال. روى عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكن ما وقر في القلب وصدقه

الأعمال». وقال بعضهم:

من تجلّى بغير ما هو فيه

فضحّتْهُ شواهدُ الامتحان

و«التَّجَلَّى»: إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه. وقال النورى، رحمه الله: تجلّى لخلقه بخلقه، واستتر عن خلقه بخلقه. وقال الواسطى رحمه الله: فى قوله: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ «سورة التغابن، الآية ٩»، قال: تغابن أهل الحق على مقادير الفناء والرؤية والتجلّى. وقال النورى رحمه الله: بتجليه حسنت المحاسن وجملت، وباستتارة قبحت وسمجت. وقال بعضهم:

قَدْ تَجَلَّى لِقَلْبِهِ مِنْهُ نَوْرٌ

فَاسْتَضَاءَتْ بِهِ مِنَ الظُّلُمَاتِ

و«التَّخَلَّى»: هو الإعراض عن العوارض المشغلة، بالظاهر والباطن، وهو اختيار الخلوة، وإيثار العزلة، وملزمة الوحدة. قال الجنيد رحمه الله: القلوب المحفوظة لا يعرضها وليها؛ لمجانبة محادثة غيره، ضناً منه لها، ونظراً منه لها، وإبقاءً عليها؛ ليخلص لهم ما أصفاهم به وما جمعهم له، وما عاد به عليهم. وهذه بعض صفات من أراد الله للخلوة به، وجمعه للأنس، وحال بينه وبين ما يكرهه له. وعن يوسف بن الحسين، رحمه الله: فى معنى التخلّى قال: هو العزلة، لأنه لم يَقَوْ على نفسه وضعف فاعتزل من نفسه إلى ربه. وقال بعضهم:

إِنَّ قَلْبَ الْفَتَى وَلَوْ عَاشَ دَهْرًا

فِي الْهَوَى لَا يَكَادُ أَنْ يَتَخَلَّى

و«العلة»: كناية عن بعض ما لم يكن فكان. حُكى عن الشبلى، رحمه الله: أنه كان يقول فى صفة الخلق: إن الدل كائنهم، والعلة كونهم. وقال ذو النون المصرى رحمه الله: علة كلِّ شَيْءٍ صُنْعُهُ، ولا علة لصنعه، معناه - والله أعلم - أن وجود النقصان فى كل شَيْءٍ مصنوع كائن؛ لأنه لم يكن فكان، وليس فى صنع الصانع لمصنوعاته علة. وقال بعضهم:

يَا شِفَاثَى مِنَ السُّقَا

مَ وَإِنْ كُنْتَ عِمْلَتَى

و«الأزل»: معناه معنى القدم؛ لأن القديم يسمى به غير البارئ؛ ويقال: شَيْءٌ أَقْدَمُ مِنْ شَيْءٍ، والأزل والأزلية لله تعالى لا يتسمى بالأزل شَيْءٌ غير الله جل جلاله، و«الأزل» اسم من أسماء الأولوية، فهو الله الأول القديم الذى لم يزل ولا يزال، و«الأزلية» صفة من

صفاته. قال بعض المتقدمين الحق فيما لم يزل كهو فيما لا يزل؛ فقوموا استحسنوا هذه المقالة، لنفى التغيير عن الحق، لأنه بجميع أسمائه وفعاله لم يزل، وقوموا قالوا: يَلْزَمُ القائل لهذا القول بقدّم الأشياء، وفرقوا بين أسماء الفعل وأسماء الذات، وصفات الفعل وصفات الذات، والله أعلم.

و«الأبد» و«الأبدية»: نعت من نعوت الله تعالى، والفرق بين الأزلية والأبدية: أن الأزلية لا بداية لها ولا أولية، والأبدية لا نهاية لها ولا آخرية. وسئل الواسطي عن الأبد فقال: إشارة إلى ترك انقطاع في العدد ومحو الأوقات في السرمَد.

وقال «الوسم» و«الرسم»: نعتان يجريان في الأبد بما جريا في الأزل. وقال آخر: الأزل والقدّم والأبد غير مرتفعة في حقيقة الأحدية، لأنها عبارات وإشارات تعرف بذلك إلى خلقه لخلق. وحكى عن الشبلى رحمه الله أنه قال: سبحان من كان ولا مكان ولا زمان، ولا أوان، ولا دهر، ولا أبد، ولا أزل، ولا أول، ولا آخر، وهو في حال ما أحدث الأشياء، غير مشغول عنهم، ولا مستمعين بهم، عدل في جميع ما حكم عليهم. وقال عمرو بن عثمان المكي رحمه الله: سبحان الصمد، القديم في أزل، لم يزل في سرمَد الأبد.

و«وقتي» و«سرمَد»: وأما قول القائل: وقتي مسرمد، يعنى بذلك أن الحال الذي بينه وبين الله لا يتغير في جميع أوقاته، وهو كلام واجد خبر عن نعت سره لا عن نعت صفاته؛ لأن الصفات كائنة التغيير، وهى متغيرة إذا لم تتغير لأنها إذا لم تتغير فقد تغير عن الحال الذى جُبلت عليه. قال بعضهم، وهو الشبلى: تَسْرَمَدٌ وَهَيْتَى هَيْكَ وَهُوَ مُسْرَمَدٌ

وَأَفْنَيْتَى عَنِّي فَصِرْتُ مُجَرِّدًا

«بحرى بلا شاطئ» وقول القائل: بحرى بلا شاطئ، معناه أيضاً قريب من المعنى الذى ذكرنا في الوقت المسرمد؛ وهذه لفظة قد حكيت عن الشبلى رحمه الله تعالى أنه قال: يوماً في مجلسه في عقيب كلام جرى له، قال: أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتي ليس له طرفان! وبحرى بلا شاطئ. يعنى بذلك أن الحال الذى خصنى الله تعالى به من التعظيم لله وخالص الذكر له، والانقطاع إليه، لا نهاية لها ولا انقطاع؛ والشئ إذا لم تكن له نهاية ولا غاية، فلا يُعْبَرُ عنه بأكثر من ذلك. قال: الله عز وجل: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (سورة الكهف، الآية: ١٠٩)، لم يجعل لها غاية لأن الموصوف بها ليس له نهاية. وقال

بعضهم: من عرف الله أحبه، ومن أحبه غرق في بحر الهم. وقال آخر:

لَوْ أَنَّ دُونَكَ بَحْرَ الصِّينِ مُعْتَرِضًا

لَخَلَّتْ ذَلِكَ سِرَابًا ذَاهِبَ الْأَثَرِ

وقول القائل: «نحن مُسَيَّرُونَ»: يريد بذلك تسيير القلوب وسيرها عند انتقالها من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام. وقال يحيى بن معاذ رحمه الله: الزاهد سيار، والعارف طيار، يعنى فى سرعة الانتقال فى المقامات والأحوال عند الزوائد وطرف الفوائد. قال بعضهم، وهو الشبلى:

لَسْتُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُحِبِّينَ إِنْ لَمْ

أَجْعَلَ الْقَلْبَ بَيْتَهُ وَالْمَقَامَ

وَطَوَافِي إِخَالَةِ السَّيْرِ فِيهِ

وَهُوَ رُكْنِي إِذَا أَرَدْتُ اسْتِلَامًا

يريد بذلك: سير القلوب.

و«التلوين» معناه: تلون العبد فى أحواله، قال قوم: علامة الحقيقة التلوين؛ لأن التلوين ظهور قدرة القادر وَيَكْتَسِبُ منه الفيرة؛ ومعنى التلوين: معنى التغيير. فمن أشار إلى تلوين القلوب وتغير الأحوال فقال: علامة الحقيقة رَفَعُ التلوين، ومن أشار إلى تلوين القلوب والأسرار الخالصة لله تعالى فى مشاهدتها وما يردُّ عليها: من التعظيم والهيبة وغير ذلك من تلوين الواردات فقال: علامة الحقيقة التلوين؛ لأنها فى كل سير مع الله تعالى فى زيادة من تلوين الواردات على أسرارهم وأما تلوين الصفات فهو كما قال القائل:

كُلُّ يَوْمٍ تَتَلَوَّنُ

غَيْرُ هَذَا بِكَ أَجْمَلُ

قال الواسطى رحمه الله: من تخلق بِخُلُقِهِ لم تقع به طوارق التلوين فى طبعه، ولبعضهم هذان الببتان فى صفة المسيرين:

زَجَرْتُ فَوَادِي فَلَمْ يَنْزَجِرْ

وَيَطْلُبُ شَيْئًا وَمَنْهُ يَفْزِرْ

يسير إلى الحق مُسْتَظْهِرًا

وإنى عليه شَفِيقٌ حَذِرْ

و«بَدَلُ الْمُهْج» معناه: بذل مجهود استطاعة العبد على قدر طاقته فى توجهه إلى الله

تعالى وإيثاره الله عز وجل على جميع محابه. قال الخواص رحمه الله: وكل متوجه يتوجه إلى الله عز وجل، ومواضع الاستراحة فيه قائمة، فلا ينفذ في توجهه. قال القائل:

يا مَلِيحَ الدَّلِّ والسُّنَجِ
لك سُلْطانٌ على السُّهَجِ

ومعنى «المُهَج»: جميع المحبوبات إليك، من النفس، والمال، والولد.

و«التلف»: معناه الحتف، والحتف والتلف: ما يُنتظر منه الهلاك في حينه. وقد حكى عن أبي حمزة الصوفى أنه قال: وقعتُ في بئر فطمؤأ رأسها، فابستُ من نفسى وسلمت الأمر إلى الله تعالى واستسلمت، فإذا بسبع قد نزل البئر فتعلقت برجله فأخرجني من البئر؛ فسمعت هاتفاً يقول: يا أبا حمزة هذا حسنٌ، نجيناك من التلف، فقال أبيتاً وفيها هذان البيتان:

أراك وبى من هيبتى لك وخشةٌ
فَتَوَنَسُّى باللفظ منك وبالعطف
وتُحْيى مُحباً أنتَ فى الحبِّ حتفهُ
وذا عجبٌ: كَوْنُ الحياة مع الحتف

قال الجريرى رحمه الله: من يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد زلّ به قدّم الغرور فى مهواة من التلف.

و«اللجأ»: توجه القلوب إلى الله تعالى بصدق الفاقة والرجاء. قال الواسطى رحمه الله: من لم يكن فى صدق الفاقة واللجأ إلا عند الموت، بقيت الزلة عليه على دوام الأوقات. وقال بعض أهل الفهم فى معنى قوله: «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ» «سورة الإسراء، الآية: ٨٠»، قال أظهر محمد ﷺ، من نفسه صدق اللجأ بصدق الفاقة بين يدي الله تعالى، وبصدق اللجأ ترتبت السرائر.

و«الانزعاج»: تحرك القلب للمراد باليقظة من سنة الغفلة. ذكر عن الجنيد رحمه الله أنه قال فى بعض كلامه: كيف لا تسمو إليه السرائر، وتزعج بما فيها إليه الضمائر؟ وكيف لا تسرع إليه الأقدام بالطاعة، وتهض إليه بالجد والمبادرة، أنسا منها ببلاياها وسرورا بعظيم عطاياها. و«الانزعاج» و«الازدعاج» بمعنى الانكساب والاكتماب. وقد قيل لبعض المشايخ، أظنه إبراهيم الخواص رحمه الله أصحابك يقولون: نحن نأخذ من الله إذا أخذنا، ولا نراهم إلا يأخذون من الناس، فقال: من ذا الذى يُزعج قلوب الناس حتى يُعطوهم من غير أن يطلبوا منهم شيئا ويسألوهم؟

«جَذَبَ الأرواح»: فأما جذب الأرواح وسُمُّو القلوب ومشاهدة الأسرار والمنجاة والمخاطبة وما يشاكل ذلك؛ فإن أكثر ذلك عبارات تُعبر عن التوفيق والعناية، وما يبدو على القلوب من أنوار الهداية على مقدار قرب الرجل وتُعبده وصدقته وصفائه في وجهه. قال أبو سعيد الخراز: إن الله تعالى جذب أرواح أوليائه إليه، ولذا بها يذكره والوصول إلى قربه، وعجل لأبدانهم التلذذ بكل شيء؛ فعيشُ أبدانهم عيش الحيوانيين، وعيش أرواحهم عيش الربانيين. وقال الواسطي رحمه الله: إنما أشهدهم الطافة التي بها جذب سرائرهم إلى نفسه. وقال: إذا جذب الأرواح عن الأشباح، ثبت الأشباح مع العقول والصفات؛ لأنه حجبها بشرط العقول، وآيسهم أن يكون لهم شيء من غير سرائرهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ﴾ «سورة يونس، الآية ٥٨».

«وَالْوَطَنُ»: مُنية وتمتع محمودة خارجة عن نعت البشرية وحفظ النفسانية، ويقال: فلان هو المتمكن في وطنه والمعلّى في وطنه. قال القائل:

تَرَحَّلْتُ يَا لَيْلَى وَلَمْ أَقْضِ أَوْطَارِي
وَمَا زِلْتُ مَحْزُونًا أَحْنُ إِلَى دَارِي

وقال ذو النون رحمه الله:

أَمُوتَ وَمَا مَاتَتْ إِلَيْكَ صَبَابَتِي
وَلَا قَضَيْتَ عَنْ وَرْدِ حَبِّكَ أَوْطَارِي
مُنَايَ الْمُنَى كُلَّ الْمُنَى أَنْتَ لِي مُنَى
وَأَنْتَ الْفَنَاءُ كُلُّ الْفَنَاءِ عِنْدَ إِقْتَارِي

وقيل لحكيم: أي المواطن أحب للسكون والتوطن فيه؟ فقال: أحبُّ المواطن إلى صاحبه: مواطن إذا دعا فيه أوطاره أجابته. والوطن وطن العبد حيث انتهى به الحال واستقر به القرار. ويقال: قد توطن في حال كذا ومقام كذا. قال الجنيد رحمه الله في كلام له: إن لله عبادًا على وطنات مطّى حُمَلائه يركبون وبالسُرعة والبدار إليه يستبقون. وقال النوري رحمه الله:

أَمَّا تَرَى هَيْئَتِي
شَرَرْدَنِي عَنْ وَطَنِي
إِذَا تَقَرَّبْتُ بَدَا
وَإِنْ بَدَا غِيَّتِي
يَقُولُ لَا تَنْشَهِدْ مَا
تَشْهَدُ أَوْ تَشْهَدُنِي

وقال أبو سليمان الداراني رحمه الله: الإيمان أفضل من اليقين، لأن الإيمان وطنات واليقين خطارات. وإنما وصف قدر ما شاهد من يقينه، ووصف نفسه بذلك، وأراد بذلك غريته عنده، لأن اليقين صفاء العلم في القلب واستقراره فيه، والناس فيه متفاوتون.

و«الشُّرود»: نَفَرُ الصفات من منازل الحقائق وملازمة الحقوق. قال ابن الأعرابي رحمه الله: أو ما تراههم مشردين، في كل واحد يهيمون، ولكل بارق يتبعون؟ قال الواسطي: غذاهم بترية الأحوال، ونعمهم بالملاحظة لهم في الأعمال. يجب على المرء أن يكون في صدق الفاقة واللجأ في أيام حياته، لئلا يرد عليه ذلك الشرود، فيحس بذلك الشرود، ويطلب من كل أحد عوناً بدعاء وبكلمة، ولو كانت صحة الوجد في الأوقات مصحوبة، ما أصابه ذلك الشرود.

و«القُصود»: معناه: الإرادات والنيات الصادقة، المقرونة بالتهوؤ إليه. حكى عن أحمد بن عطاء رحمه الله أنه قال: من قصد في قصوده غير الحق فقد عظمت استهانتة بالحق. وقال الواسطي رحمه الله، خواطر القصود، جُحود للمعبود، وكيف يشهد القصود من هو في معاني المقصود؟ معناه: أن من يشاهد المقصود في قصده سقط عنه رؤية قصده في قصده.

و«الاصطناع»: مرتبة خُصَّ بها الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين والصديقون. وقال قوم: الاصطناع خُصَّ به موسى من جميع الأنبياء عليهم السلام لقوله: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ «سورة طه، الآية: ٤١». وقال قوم: هي مرتبة الأنبياء عليهم السلام دون غيرهم. قال أبو سعيد الخراز رحمه الله أول بادٍ من الحق قد أخفاهم في أنفسهم وأمات أنفسهم في أنفسهم، واصطنعهم لنفسه؛ وهذا أول دخول في التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومية. وسئل بعضهم عن قوله جل جلاله: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ «سورة طه، الآية: ٣٩» فقال: ما نجا نبي ولا ولي من محنته، ولا سلم أحد في منته من فتنته.

و«الاصطفاء»: معناه: الاجتناء في سابق العلم، وهو اسم مشترك. قال الله تعالى ﴿وَاجْتَنِبْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ﴾ «سورة الأنعام، الآية: ٨٧»، وقال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَلِي مَنْ الْمَلَائِكَةُ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ «سورة الحج، الآية: ٧٥». وقال الواسطي رحمه الله: ابتداءك بنفسه؛ واصطفاك لنفسه، فمن استعظم ذلك حسنت إخطار نفسه فيما بذلت، فإن قابلته بنفس العناية تضمّنك ما منه.

و«المُسَخَّ» معناه: مسخ القلوب، وذلك للمطرودين من الباب، كانت لهم قلوب متوجهة فمُسِخَتْ بالإعراض عنها، وجعلت توجهها إلى الحظوظ دون الحقوق؛ فإذا قال القائل: فلان قد مُسِخَ به معناه: أى أعرض بقلبه.

و«اللطيفة»: إشارة تلوح فى الفهم وتلمع فى الذهن، ولا تسعها العبارة لدقة معناها. قال أبو سعيد الأعرابي: الحق يريدك بلطيفة من لدنه تُدْرِكُ بها ما يريد بك إدراكه. وقال أبو حمزة الصوفي، رحمه الله:

تَلَطَّفْتُ فِي أَمْرِي فَأَبْدَأْتُ شَاهِدِي

إِلَى غَائِبِي وَاللَّطْفُ يُدْرِكُ بِاللَّطَفِ

و«الامتحان»: ابتلاء من الحق يحل بالقلوب المقبلة على الله تعالى، و«مِحْنَتُهَا» انقسامها وتشتتها. حُكِيَ عن خير النساج رحمه الله أنه قال: دخلتُ بعض المساجد، فتعلق بى شابٌ من أصحابنا فقال لى: يا شيخ، تعطف علىّ فإن محنتى عظيمة. فقلت: وما محنتك؟ فقال: افتقدت البلاء وقورنت بالعافية، وأنت تعلم أن هذه محنة عظيمة. و«الامتحان» على ثلاثة، لقوم منهم عقوبة، ولقوم منهم تمحيص وكفارة، ولقوم استدعاء الزيادة، وارتفاع درجة.

«الحَدَثُ»: اسم لما لم يكن فكان. قال بعضهم: إذا أراد الله تعالى تنبيه العامة، أحدث فى العالم آية من آياته، وإذا أراد تنبيه الخاصة أزال عن قلوبهم ذكر حدث الأشياء.

و«الكَلِيَّةُ»: اسم لجماع الشيء الذى لم يبق منه بقية؛ فإذا قال القائل: الكل، يريد بذلك: أن لم يبق منه بقية إلا بمعناه. قال بعضهم: لا يكون العبد عبداً بالكلية ويكون منه لغير الله بقية. وقال آخر: إن آقبلت عليه بكليتك أقبل عليك بكل الكل، وقال:

بَلْ كُلِّ مَا كُلِّ مِنْ كُلِّ عَلَيْكَ كَمَا

بِكُلِّ كَلِّكَ كُلِّي كَانَ مِنْشَأُهُ

و«التَّبْيِيسُ»: تحلى الشيء بنعت ضده. حُكِيَ عن الواسطى، رحمه الله، أنه قال: التلبيس عين الربوبية، معناه: أن المؤمن يظهره فى زى الكافر والكافر فى زى المؤمن، قال الله: ﴿وَلَلْبَيْسُ عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسونَ﴾ «سورة الأنعام، الآية ٩»، وقال الجنيد، رحمه الله: امتزج بالالتباس واختلط متلوّناً فى الإحساس، وما يتغير عنها فى الالتباس يؤخذ عنه كاسرع مأخوذ ومختلس، وللقناد فى هذا المعنى:

بِنَا يَكْشِفُ التَّبْيِيسَ فِي كُلِّ مَا كَبُرَ

إِذَا طَاخَ فِي الدَّعْوَى وَطَاخَ انْتِحَالُهُ

«الشَّرْبُ»: تلقى الأرواح والأسرار الطاهرة لما يردُّ عليها من الكرامات وتتعمها بذلك، فشبّه ذلك بالشَّرْب، لتهنئته وتتعمه بما يردُّ على قلبه من أنوار مشاهدة قُرْب سيده. قال: ذو النون، رحمه الله: وردتْ قلوبهم على بحر المحبة فاغترفت منه رِيًّا من الشرب، فشربت منه بمخاطرة القلوب فسهل عليهم كلُّ عارض عرض لهم دون لقاء المحبوب. وقال القائل في هذا المعنى:

شَرِبْتُ كَاسًا عَلَى ذِكْرِكَ صَافِيَّة
فَمَا يُغْلِلُ فِيكَ الْقَلْبُ تَغْلِيلُ
فَمَا وَجَدْتُ لِشَيْءٍ عَنكَ لِي شُغْلًا
لَا عِشْتُ إِنْ قُلْتُ: إِنِّي عَنكَ مَشْفُوعُ

«الدُّوق»: ابتداء الشَّرْب: قال ذو النون رحمه الله: لما أراد أن يسقيهم من كأس محبته ذوقهم من لذاته وألعمهم من حلاوته. قال القائل في هذا المعنى:

يَقُولُونَ تَكَلَّى وَمَنْ لَمْ يَذُقْ
فِرَاقَ الْأَحِبَّةِ لَمْ يَذُكَلْ

«العَيْن»: إشارة إلى ذات الشيء الذى تبدو منه الأشياء. قال الواسطي رحمه الله: وقوم علموا مصادر الكلام من أين، فوقعوا على العَيْنِ فأنغمهاهم عن البحث والطلب. وقال الجنيد رحمه الله: حكايات أبي يزيد البسطامي رحمه الله تدلُّ على أنه كان قد بلغ إلى عَيْنِ الجمع، و«عين الجمع»: اسم من أسماء التوحيد، له نعتٌ ووصفتٌ يمرّفه أهله. وقال التوري:

مَضَى الْجَمِيعُ فَلَا عَيْنَ وَلَا أَثَرَ
مُضَى عَادَ وَفُقِدَانِ الْأَلَى إِرَمَ

«الاصْطِلَامُ»: نعت غَلَبَةِ تَرَدُّ على العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهره. قال بعضهم: قلوب ممتحنة وقلوب مصطلمة، وإن وقع الاصطلام فهو ذهابُهُ وطمُسُهُ، قال:

إِذَا مَا بَدَتْ لِي تَعَاظَمْتُهَا
فَأُصْدِرُ فِي حَالٍ مَنْ لَمْ يَرِدْ
فَسُيُصْطَلَمَ الْكُلُّ مِنِّي بِهَا
وَيُخْجَبُ عَنِّي بِهَا مَا أَجِدُ

«الحرِّيَّة»: إشارة إلى نهاية التحقيق بالعبودية لله تعالى، وهو أن لا يملكك شيء من

المكوّنات وغيرها، فتكون حُرّاً إذا كنت لله عبداً، كما قال بشرٌ لِسَرِي رَحِمَهُمَا اللهُ فِيْمَا حَكَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: إِنْ اللهُ تَعَالَى خَلَقَكَ حُرّاً، فَكُنْ كَمَا خَلَقَكَ، لَا تَرَأَى أَهْلَكَ فِي الْحَضَرِ، وَلَا رُقُفَتَكَ فِي السَّفَرِ، اْعْمَلْ لِلَّهِ وَدَعْ النَّاسَ عَنْكَ. قَالَ الْجَنِيْدُ رَحِمَهُ اللهُ: آخِرُ مَقَامِ الْعَارِفِ، الْحَرِيَّةُ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ عَبْدًا حَقًّا وَيَكُوْنُ لِمَا سِوَى اللهِ مُسْتَرْقًا.

و«الرَّيْنُ»: هُوَ الصَّدَأُ الَّذِي يَقَعُ عَلَى الْقُلُوبِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿كَلَّا، بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ «سُورَةُ الْمَطْفِفِينَ، الْآيَةُ: ١٤»، وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: حُجُبُ الْقُلُوبِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ: فَمِنْهَا الْخْتَمُ وَالطَّبْعُ، وَذَلِكَ لِقُلُوبِ الْكُفَّارِ، وَمِنْهَا الرِّينُ وَالْقَسْوَةُ، وَذَلِكَ لِقُلُوبِ الْمُنَافِقِينَ، وَمِنْهَا الصَّدَأُ وَالْفَشَاوَةُ، وَذَلِكَ لِقُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ. سَأَلَ ابْنَ الْجَلَاءِ: لِمَ سُمِّيَ أَبُوكَ الْجَلَاءُ؟ فَقَالَ: مَا كَانَ بِجَلَاءِ الْحَدِيدِ، وَلَكِنْ كَانَ، إِذَا تَكَلَّمَ عَلَى الْقُلُوبِ جَلَاهَا مِنْ صَدَأِ الذُّنُوبِ.

و«الغَيْنُ»: قَدْ أَكْثَرُوا فِي وَصْفِهِ وَهُوَ خَيْرٌ ضَعِيفٍ، قَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّهُ لَيُغْنَى عَلَى قَلْبِي فَأَسْتَغْفِرُ اللهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ مِائَةَ مَرَّةٍ» فَقَالُوا: الْغَيْنُ الَّذِي كَانَ يَمَارِضُ قَلْبَ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَانَ يَتُوبُ مِنْهُ مِثْلُهُ مِثْلُ الْمَرَّةِ إِذَا تَنَفَّسَ فِيهَا النَّازِلُ فَيَنْقُصُ مِنْ ضَوْئِهَا ثُمَّ تَعُودُ إِلَى حَالَةِ ضَوْئِهَا. وَقَالَ قَوْمٌ: هَذَا مُحَالٌ، لِأَنَّ قَلْبَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَلْحَقُهُ قَهْرٌ مِنَ الْخَلْقِ، لِأَنَّهُ مُخْصَوصٌ بِالرُّؤْيَةِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ «سُورَةُ النَّجْمِ، الْآيَةُ: ١١»، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْكُمَ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِوَصْفٍ، أَوْ نَعْتٍ، أَوْ يَشَبِّهَهُ بِشَيْءٍ، أَوْ يَضْرِبَ لَهُ مِثْلًا، أَوْ يَمْلَأَهُ بَعْلَةً خَفِيَّةً أَوْ جَلِيَّةً. وَقَالَ أَبُو عَلَى الرَّوْذِبَارِيُّ رَحِمَهُ اللهُ فِي مَعْنَى الْإِغَانَةِ:

الغَيْنُ يُعْبِسُ عَنْ تَحْصِيلِ لُبِّسَتِهِ
لِقَلْبٍ لَا يَسُ حَقٌّ بَانَ عَنْ عِلَلِهِ
فَبِإِنْ تَرَأَتْ بِسَبْقِ الْحَقِّ رُؤْيَتَهَا
كَانَ التَّغَيْنُ فِي التَّصْرِيفِ عَنْ ثِقَلِهِ
لَكِنْنِي قُلْتُ مَا لَاحَتْ طَوَالِعُهُ
مِنْ الْمُؤَمِّلِ تَنْبِيئِهِ إِلَى أَمَلِهِ
وَالثُّوبُ مِنْهُ عَلَى مَعْنَى الْوَفَاقِ وَمَا
تُبْدِي سَرَائِرَهَا غَيَّنَا لِحَتْمِلِهِ

«الوسائط»: الأسباب التى بين الله تعالى وبين العبد من أسباب الدنيا والآخرة. سئل بعض المشايخ عن الوسائط فقال: الوسائط على ثلاثة أوجه: وسائط مواصلات، ووسائط متصلات، ووسائط منفصلات. فالمواصلات بؤادى الحق، والمتصلات العبادات، والمنفصلات حظوظ النفس. وقال أبو على الروذبارى رحمه الله: وهو الذى جعل الوسائط رحمة للعارفين؛ ليؤثروه عليها.

وهذه الألفاظ قد شرحناها على حسب ما فتح الله به على قلبى فى الوقت، والذىبقى أكثر، وإن استقصيتُ فى شرحها يطول به الكتاب، ويخرج عن الاختصار.

الفصل الخامس

المصطلحات الصوفية عند القشيري

باب فى تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة

وبيان ما يُشكل منها^(١٥)

اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم . انفردوا بها عن سواهم، تواطئوا عليها؛ لأغراض لهم فيها: من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، استخلص لحقائقها أسرار قوم. ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ: تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طرقهم، ومتبعي سنتهم.

الوقت: حقيقة الوقت عند أهل التحقيق: حادث متوهم علق حصوله على حادث متحقق، فالحدث المتحقق وقت للحدث المتوهم، تقول: آتيك رأس الشهر، فالإتيان متوهم، ورأس الشهر حادث متحقق. فرأس الشهر وقت الإتيان، سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: الوقت: ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالمعقبى فوقتك المعقبى، وإن كنت بالسور فوقتك السور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن. يريد بهذا: أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان. وقد يمنون بالوقت: ما هو فيه من الزمان، فإن قوماً قالوا: الوقت ما بين الزمانين، يعني الماضي والمستقبل. ويقولون: الصوفى ابن وقته، يريدون بذلك: أنه مشغول بما هو أولى به من العبادات في الحال، قائم بما هو مطلوب به في الحين.

وقيل: الفقير لا يهيمه ماضى وقته وآتیه، بل يهيمه وقته الذى هو فيه ولهذا قيل: الاشتغال بفضوات وقت ماض. تضییع وقت ثان. وقد يريدون بالوقت: ما يصادقهم من تصريف الحق لهم، دون ما يختارونه لأنفسهم. ويقولون: فلان بحكم الوقت. أى أنه

مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له. وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع، إذ التضييع لما أمرت به: وإحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير: خروج عن الدين. ومن كلامهم: الوقت سيف. أى: كما أن السيف قاطع فالوقت بما يمضيه الحق ويجريه غالب. وقيل: السيف لين مسه، قاطع حده، فمن لاينه سلم، ومن خاشنه اصطلم. كذلك الوقت: من استسلم لحكمه نجا، ومن عارضه انتكس وتردى. وأنشدوا فى ذلك:

وكالسيف إن لاينته لأن مسه

وحده إن خاشنته خشنان

ومن ساعده الوقت: فالوقت له وقت. ومن ناكده الوقت: فالوقت عليه مقت. وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول: الوقت مبرد يسحقك ولا يحققك. معنى: لو محاك وأهناك لتخلصت حين فنيته. لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية. وكان ينشد فى هذا المعنى:

كل يوم يمر يأخذ بعضى

يورث القلب حسرة ثم يمضى

وكان ينشد أيضاً:

كأهل النار إن نضجت جلود

أعيدت للشقاء لهم جلود

وفى معناه:

ليس من مات فاستراح بميت

إنما الميِّت ميت الأحياء

والكيس: من كان بحكم وقته: إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.

المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف. فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له؛ وشرطه: أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا تصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد. والمقام هو الإقامة، كالدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج ولا يصح لأحد

منازلته مُقامًا إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام، ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة. سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله تعالى، يقول: لما دخل الواسطي نيسابور، سأل أصحاب أبي عثمان: بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية التقصير فيها. فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها، برؤية منشئها ومجريها؟ وإنما أراد الواسطي بهذا: صيانهم عن محل الإعجاب لا تعريجًا في أوطان التقصير، أو تجويزًا للإخلال بأدب من الآداب.

الحال: معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هبة أو احتياج. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب. والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود. وصاحب المقام متمكن في مقامه، وصاحب الحال مُترق عن حاله.

وسئل ذو النون المصري، عن العارف، فقال: كان ها هنا، فذهب. وقال بعض المشايخ: الأحوال كالبروق: فإن بقي فحديث نفس. وقالوا: الأحوال كاسمها، يعني أنها كما تحلُّ بالقلب تزول في الوقت، وأنشدوا:

لو لم تحلّ ما سميت حالاً

وكل ما حال فقد زال

انظر إلى المعنى إذا ما انتهى

بأخذ في النقص إذا طالا

وأشار قوم إلى بقاء الأحوال، ودوامها. وقالوا: إنها إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده، ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى: «حالا». وهذا أبو عثمان الجيري يقول: منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته. أشار إلى دوام الرضا، والرضا من جملة الأحوال. فالواجب في هذا أن يقال: إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال، فقد يصير المعنى شرياً لأحد فيرى فيه. ولكن لصاحب هذه الحال أحوال: هي طوارق لا تدوم فوق أحواله التي صارت شرياً له؛ فإذا دامت هذه الطوارق له، كما دامت الأحوال المتقدمة، ارتقى إلى أحوال أخرى، فوق هذه والطف من هذه، فأبدًا يكون في الترقى.

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول في معنى قوله صلى الله عليه وسلم: (إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة) «رواه أحمد ومسلم والنسائي»، أنه كان صلى الله عليه وسلم أبدًا في الترقى من أحواله فإذا ارتقى

من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها، فربما حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها، فكان يعدّها «عَيْنًا» بالإضافة إلى ما حصل فيها، فأبدأ كانت أحواله في التزايد.

ومقدورات الحق سبحانه، من الألفاف لا نهاية لها؛ فإذا كان حق الحق تعالى العز، وكان الوصول إليه بالتحقيق محالاً، فالعبد أبداً في ارتقاء أحواله. فلا معنى يوصل إليه، إلا وفي مقدوره سبحانه ما هو فوقه، يقدر أن يوصله إليه. وعلى هذا يحمل قولهم: «حسنات الأبرار سيئات المقربين». وسئل الجنيد عن هذا، فأنشد:

طوارق أنوار تلوح إذا بدت

فتظهر كتماناً وتخبر عن جمع

القبْضُ والبَسْطُ: وهما حالتان، بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء.

فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف. والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمستأنف. ومن الفصل بين القبض والخوف، والبسط والرجاء أن الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل، إما أن يخاف فوت محبوب أو هجوم محذور. وكذلك الرجاء، إنما يكون بتأميل محبوب في المستقبل، أو بتطلع زوال محذور وكفاية مكروه في المستقبل. وأما القبض، فلمعنى حاصل في الوقت، وكذلك البسط، فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالتيه بآجله. وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه في عاجله. ثم تتفاوت نموتهم في القبض والبسط على حسب تفاوتهم في أحوالهم؛ فمن وارد يوجب قبضاً، ولكن يبقى مساع للأشياء الأخرى، لأنه غير مستوفٍ ومن مقبوض لا مساع لغير وارده فيه، لأنه مأخوذ عنه بالكلية بوارده. كما قال بعضهم: أنا ردم، أي لا مساع في.

وكذلك المبسوط: قد يكون فيه بسط يسع الخلق، فلا يستوحش من أكثر الأشياء، ويكون مبسوطاً لا يؤثر فيه شيء بحال من الأحوال.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: دخل بعضهم على أبي بكر القحطى؛ وكان له ابن يتعاطى ما يتعاطاه الشباب، وكان يمر هذا الداخل على هذا الابن، فإذا هو مع أقرانه في اشتغاله ببطلاته. فرق قلبه، وتآلم للقحطى، وقال: مسكين هذا الشيخ، كيف ابتلى بمقاساة هذا الابن؟ فلما دخل على القحطى، وجده كأنه لا خبر له بما يجرى عليه من الملاحى، فتعجب منه، وقال فديت من تؤثر فيه الجبال الرواسى. فقال القحطى: إنا قد حررنا عن رقب الأشياء في الأزل.

ومن أدنى موجبات القبض أن يرد على قلبه وارد موجب إشارة إلى عتاب ورمز

باستحقاق تأديب، فيحصل في القلب لا محالة، قبض. وقد يكون موجب بعض الواردات إشارة إلى تقريب، أو إقبال بنوع لطف وترحيب، فيحصل للقلب بسط. وفي الجملة: قبض كل أحد حسب بسطه، وبسطه على حسب قبضه. وقد يكون قبض يُشكّل على صاحبه سبباً، يجد في قلبه قبضاً لا يدري موجهه ولا سببه، فسبيل صاحب هذا القبض التسليم، حتى يمضي ذلك الوقت، لأنه لو تكلف نفيه، أو استقبل الوقت قبل هجومه عليه باختياره زاد في قبضه. ولعله يُعدّ ذلك منه سوء أدب. وإذا استسلم لحكم الوقت، فمن قريب يزول القبض، فإن الحق سبحانه قال: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ «سورة البقرة، الآية: ٢٤٥».

وقد يكون بسط يرد بفتة، ويصادف صاحبه فتلة لا يعرف له سبباً، يهز صاحبه ويستقره، فسبيل صاحبه السكون، ومراعاة الأدب، فإن في هذا الوقت له خطراً عظيماً، فليحذر صاحبه مكرّاً خفياً. كذا قال بعضهم: فتح على باب من البسط، فنزلت زلة، فحجبت عن مقامي. ولهذا قالوا: قف على البساط، وإياك والانبساط. وقد عدّ أهل التحقيق حالتَي القبض والبسط: من جملة ما استعداوا منه، لأنهما بالإضافة إلى ما فوهما من استهلاك العبد واندراجه في الحقيقة: فقر وضر.

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول: سمعت الحسين بن يحيى يقول: سمعت جعفر بن محمد يقول: سمعت الجنيد يقول: الخوف من الله يقبضني، والرجاء منه يبسطني. والحقيقة تجمعني، والحق يفرقني، إذا قبضني بالخوف أفناني عني، وإذا بسطني بالرجاء ردني عني، وإذا جمعتني بالحقيقة أحضرني، وإذا فرقتني بالحق أشهدني غيري ففطاني عنه، فهو تعالى في ذلك كله محركي غير ممسكي، وموحشي غير مؤنسي، فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي، فليته أفناني عني فمتني، أو غيبيني عني فروحني.

الهيئة والأنس: وهما فوق القبض والبسط. فكما أن القبض: فوق رتبة الخوف، والبسط فوق منزلة الرجاء. فالهيئة أعلى من القبض والأنس آتم من البسط، وحق الهيئة الفيبة، فكل هائب غائب، ثم الهائبون: يتفاوتون في الهيئة على حسب تباينهم في الفيبة، فمنهم تطول غيبته، ومنهم من تقصر على حسب هيئته، وحق الأنس صحو بحق، فكل متأنس صاح، ثم يتباينون حسب تباينهم في الشرب.

ولهذا قالوا: أدنى محل الأنس: أنه لو طرح في لظى لم يتكدر عليه أنسه. قال الجنيد، رحمه الله: كنت أسمع السري يقول: يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف

لم يشعر. وكان في قلبى منه شيء، حتى بان لى أن الأمر كذلك. وحكى أبى عن مقاتل العكى أنه قال: دخلت على الشبلى، وهو ينتف الشعر من حاجبه بمنقاش، فقلت: يا سيدى، أنت تفعل هذا بنفسك! ويعود ألمه إلى قلبى!! فقال: وبلك، الحقيقة ظاهرة لى ولست أطيقها فهو ذا، فأنا أدخل الألم على نفسى: لعلى أحسن به، فيستتر عنى، فلست أجد الألم، وليس يستتر عنى، وليس لى به طاقة.

وحال الهيبة والأنس، وإن جلنا، فأهل الحقيقة يعدونهما نقصاً لتضمنها تغير العبد فإن أهل التمكين سمت أحوالهم عن التغير. وهم محو فى وجود العين، فلا هيبة لهم ولا أنس، ولا علم ولا حس. والحكاية معروفة عن أبى سعيد الخراز، أنه قال: تهت فى البادية مرة، فكنت أقول:

أتية فلا أدرى من التيه من أنا
سوى ما يقول الناس فى وفى جنسى
أتية على جن البلاد وإنسها
فإن لم أجد شخصاً أتية على نفسى
قال فسمعت هاتفاً يهتف بى، ويقول:
أيا من يرى الأسباب أعلى وجوده
ويفرح بالتية الدنى وبالأنس
فلو كنت من أهل الوجود حقيق
لفبت عن الأكوان والعرش والكرسى
وكنت بلا حال مع الله واقفاً
تصان عن التذكار للجن والإنس
وإنما يرتقى العبد عن هذه الحالة بالوجود.

التواجد، والوجد، والوجود: فالتواجد استدعاء الوجد بضرب اختيار، وليس لصاحبه كمال الوجد؛ إذ لو كان لكان واجداً، وباب التفاعل أكثره على إظهاره الصفة، وليست كذلك. قال الشاعر:

إذا تخازرت، وما بى من خزر
ثم كسرت العين من غير ما عور
فقوم قالوا: التواجد غير مسلم لصاحبه، لما يتضمن من التكلف ويبعد عن التحقيق.
وقوم قالوا: إنه مسلم للفقراء المجريدين، الذين ترصدوا لوجدان هذه المعانى، وأصلهم

خبرُ الرسول ﷺ: «ابكوا، فإن لم تبكوا، فتباكوا»، والحكاية المعروفة لأبي محمد الجبري، رحمه الله، أنه قال: كنت عند الجنيد، وهناك ابن مسروق وغيره، وثم قوال، فقام ابن مسروق وغيره... والجنيد ساكن، فقلت: يا سيدي، ما لك في السماع شيء؟ قال الجنيد: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ «سورة النمل، الآية: ٨٨»، ثم قال: وأنت يا أبا محمد، ما لك في السماع شيء؟ فقلت: يا سيدي، أنا إذا حضرت موضعاً فيه سماع وهناك محتشم أمسكت على نفسي وجدي، فإذا خلوت أرسلت وجدي، فتواجدت. فأطلق في هذه الحكاية «التواجد»، ولم ينكر عليه الجنيد.

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول: لما راعى أبو محمد أدب الأكابر في حال السماع، حفظ الله عليه وقته، ببركات الأدب، حتى يقول: أمسكت على نفسي وجدي فإذا خلوت أرسلت وجدي فتواجدت؛ لأنه لا يمكن إرسال الوجد، إذا شئت، بعد ذهاب الوقت وغلباته. ولكنه لما كان صادقاً في مراعاة حرمة الشيوخ، حفظ الله تعالى عليه وقته، حتى أرسل وجده عند الخلوة.

فالتواجد: ابتداء الوجد على الوصف الذي جرى ذكره، وبعد هذا الوجد. والوجد ما يصادف قلبك، ويرد عليك بلا تعمد وتكلف. ولهذا قال المشايخ: الوجد المصادفة، والمواجيد ثمرات الأوراد. فكل من ازدادت وظائفه ازدادت من الله لطائفه.

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول: الواردات من حيث الأوراد، فمن لا ورد له بظاهره لا ورد له في سرائره، وكل وجد فيه من صاحبه شيء، فليس بوجد. وكما أن ما يتكلفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات، فما ينزله العبد من أحكام باطنه يوجب له المواجيد. فالحلاوات ثمرات المعاملات والمواجيد نتائج المنازلات.

أما الوجود، فهو بعد الارتقاء عن الوجد. ولا يكون وجود الحق، إلا بعد خمور البشرية، لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة. وهذا معنى قول أبي الحسين النوري: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقْد، أي، إذا وجدت ربي فقدت قلبي، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي. وهذا معنى قول الجنيد: علم التوحيد مُبَايِنٌ لوجوده، ووجوده مبين لعلمه.

وفي هذا المعنى أنشدوا:

وجودي أن أغيب عن الوجود

بما يبدو على من الشهود

فالتواجد بداية. والوجود نهاية. والوجد واسطة بين البداية والنهاية.

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: التواجد يوجب استيعاب العبد. والوجد يوجب استغراق العبد. والوجود يوجب استهلاك العبد. فهو كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق في البحر.

وترتيب هذا الأمر قُصود، ثم وُرد، ثم شُهود، ثم جُمود، ثم خُمود. وبمقدار الوجود يحصل الخمود، وصاحب الوجود له صحو ومحو. فعالم صحوه بقاءه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق. وهاتان الحالتان أبداً متعاقبتان عليه: فإذا غلب عليه الصحو بالحق، فيه يصول، وبه يقول. قال عليه السلام، فيما أخبر عن الحق: «فبي يسمع، وببي يُبصر». سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول: سمعت منصور بن عبد الله يقول: وقف رجل على حلقة الشبلي، فسأله: هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين؟ فقال: نعم: نور يُزهر مقارناً لنيران الاشتياق، فتلوح على الهياكل آثارها كما قال ابن المعتز:

وأاطر الكأس ماء من أبارقها
فأنبت الدر في أرض من الذهب
وسبح القوم لما أن رأوا عجباً
نوراً من الماء في نار من العنب
سلافة ورثها عباد عن إرم
كانت ذخيرة كسرى عن آب فأنب

وقيل لأبي بكر الدقي: إن جهماً الدقي أخذ شجرة بيده في حال السماع في ثورانه، فقلعها من أصلها: فاجتمع في دعوة، وكان الدقي كف بصره، فقام الدقي يدور في حال هيجانه فقال الدقي: إذا قرب مني أروني إياه. وكان الدقي ضعيفاً، فمر به، فلما قرب منه، قالوا له: هذا هو، فأخذ الدقي ساق جهم فوقفه، فلم يمكنه أن يتحرك. فقال جهم: أيها، الشيخ، التوبة.. التوبة!! فضلاه: قال الأستاذ الإمام، أدام الله جماله: فكان ثوران جهم في حق، وإمساك الدقي بساقه بحق، ولما علم جهم أن حال الدقي فوق حاله رجع إلى الإنصاف واستسلم وكذا من كان بحق لا يستعصى عليه شيء. فأما إذا كان الغالب عليه المحو فلا علم، ولا عقل، ولا فهم؛ ولا حس.

سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي، رحمه الله، يذكر بإسناده أن أبا عقال المغربي: أقام بمكة أربع سنين لم يأكل، ولم يشرب، إلى أن مات. ودخل بعض الفقراء على أبي عقال، فقال له: سلام عليكم. فقال له أبو عقال: وعليكم السلام، فقال الرجل:

أنا فلان، فقال أبو عقاب: أنت فلان، كيف أنت؟ وكيف حالك؟ وغاب عن حالته. وقال هذا الرجل، فقلت له: سلام عليكم. فقال: عليكم السلام، وكأنه لم يرني قط، ففعلت مثل هذا غير مرة، فعلمت أن الرجل غائب، فتركته، وخرجت من عنده.

سمعت محمد بن الحسين، يقول: سمعت عمر بن محمد بن أحمد يقول: سمعت امرأة أبي عبد الله التروغندي تقول: لما كانت أيام المجاعة، والناس يموتون من الجوع، دخل أبو عبد الله التروغندي بيته، فرأى في بيته مقدار متوين حنطة، فقال: الناس يموتون من الجوع، وفي بيتي حنطة!! فخلولت في عقله، فما كان يفيق إلا في أوقات الصلاة يصلى الفريضة ثم يعود إلى حالته، فلم يزل كذلك إلى أن مات. دلت هذه الحكاية على أن هذا الرجل كان محفوظاً عليه آداب الشريعة عند غلبات أحكام الحقيقة وهذا هو صفة أهل الحقيقة، ثم كان سبب غيبته عن تمييزه: شفقته على المسلمين وهذا أقوى سمة لتحقيقه في حاله.

الجمع والفرق: لفظ «الجمع والتفرقة» يجري في كلامهم كثيراً. وكان الأستاذ أبو على الدقاق يقول: الفرق ما نسب إليك. والجمع ما سلب عنك. ومعناه: أن ما يكون كسباً للعبد، من إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية، فهو فرق. وما يكون من قبل الحق، من إبداء معان، وإسداء لطف وإحسان فهو جمع. هذا أدنى أحوالهم في الجمع والفرق، لأنه من شهود الأفعال. فمن أشهد الحق - سبحانه - أفعاله عن طاعاته ومخالفاته فهو عبد بوصف التفرقة، ومن أشهد الحق - سبحانه - ما يؤليه من أفعال نفسه سبحانه، فهو عبد بشاهد الجمع. فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع.

ولا بد للعبد من الجمع والفرق، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له، فقلوه: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) إشارة إلى الفرق. وقوله: (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) إشارة إلى الجمع. وإذا ما خاطب العبد الحق سبحانه، بلسان نجواه إما سائلاً، أو داعياً، أو مثنياً، أو شاكراً، أو متصلاً، أو متهللاً، قام في محل التفرقة. وإذا أصغى بصره إلى ما يناجيه به مولاه، واستمع بقلبه ما يخاطبه به، فيما ناداه، أو ناجاه، أو عبرفه، أو لَوَّحَ لقلبه وأراد، فهو بشاهد الجمع.

سمعت الأستاذ آيا على الدقاق، رحمه الله، يقول: أنشد حوال بين يدي الأستاذ أبي سهل الصعلوكي، رحمه الله: جعلتُ تنزهى نظري إليك. وكان أبو القاسم التصريبادي، رحمه الله، حاضراً، فقال الأستاذ أبو سهل: جعلتُ بنصب التاء. وقال التصريبادي: بل جعلتُ بضم التاء؛ فقال الأستاذ أبو سهل: أليس عين الجمع أتم؟ فسكت التصريبادي.

وسمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى أيضاً يحكى هذه الحكاية على هذا الوجه . ومعنى هذا أن من قال «جعلت» بضم التاء يكون إخباراً عن حال نفسه، فكان العبد يقول هذا من عنده . وإذا قال «جعلت» بالفتح فكانه يتبرأ من أن يكون ذلك يتكلفه، بل يخاطب مولاه فيقول: أنت الذى خصصتني بهذا، لا أنا بتكلفى . فالأول على خطر الدعوى، والثانى بوصف التبرى من الحول، والإقرار بالفضل والطول؛ والفرق بين من يقول بجهدى أعبدك . وبين من يقول: بفضلك ولطفك أشهدك .

جَمْعُ الجمع: يختلف الناس فى هذه الجملة على حسب تباين أحوالهم، وتفاوت درجاتهم: فمن أثبت نفسه، وأثبت الخلق، ولكن شاهد الكل قائماً بالحق، فهذا هو جمع . وإذا كان مختطفاً عن شهود الخلق، مصطليماً عن نفسه، مأخوذاً بالكلية عن الإحساس بكلِّ غير، بما ظهر، واستولى من سلطان الحقيقة، فذاك جمع الجمع .

فالتفرقة: شهود الأغيار لله عزَّ وجلَّ . والجمع: شهود الأغيار بالله .

وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية، وفناء الإحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة .

الفرق الثانى: وهو أن يُردَّ العبدُ إلى الصحو عند أوقات أداء الفرائض، ليجرى عليه القيام بالفرائض فى أوقاتها، فيكون رجوعاً لله بالله تعالى لا للعبد بالعبد . فالعبد يطالع نفسه، فى هذه الحالة، فى تصريف الحق سبحانه، يشهد مبدئ ذاته وعينه بقدرته، ومُجرى أفعاله وأحواله عليه، بعلمه ومشيتته . وأشار بعضهم بلفظ "الجمع والفرق" إلى تصريف الحق جميع الخلق . فجمع الكل فى التقليل والتصريف من حيث إنه منشئ ذواتهم ومجرى صفاتهم، ثم فرَّقهم فى التوزيع ففريقاً أسعدهم، وفريقاً أبعدهم وأشقاهم، وفريقاً هداهم، وفريقاً أضلهم وأعماهم، وفريقاً حجبهم عنه، وفريقاً جذبهم إليه، وفريقاً أنسهم بوصله، وفريقاً آيسهم من رحمته، وفريقاً أكرمهم بتوفيقه، وفريقاً اصطلهم عند رومهم لتحقيقه، وفريقاً أصحاهم، وفريقاً محاهم، وفريقاً قريهم، وفريقاً غيبهم، وفريقاً أدناهم وأحضرهم، ثم أسقاهم فأسكرهم، وفريقاً أسقاهم وأخرهم ثم أقصاهم وهجرهم .

أنواع أفعاله لا يحيط بها حصر، ولا يأتى على تفصيلها شرح ولا ذكر، وأنشدوا للجنيد، رحمه الله: فى معنى الجمع والتفرقة:

وتحققتك فى سرى فناجاك لسانى

فاجتمعنا لمعانى وافترقنا لمعانى

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عياني
فقد صيرك الوجد من الأحشاء داني

وأنشدوا:

إذا ما بدا لي تعاضمته
فأصدر في حال من لم يُرد
جمعت وفرقت عني به
ففرَّد التواصل مثني العدد

الفناء والبقاء: أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به. وإذا كان العبد لا يخلو عن أحد هذين القسمين، فمن المعلوم أنه إذا لم يكن أحد القسمين كان القسم الآخر لا محالة، فمن هنا عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الخصال المذمومة استترت عنه الصفات المحمودة. وعلم أن الذي يتصف به العبد: أفعال، وأخلاق، وأحوال. فالأفعال تصرفاته باختياره، والأخلاق جبلّة فيه، ولكن تتغير بمعالجته على مستمرّ العادة، والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء، لكن صفاءها بعد زكاء الأعمال. فهي كالأخلاق من هذا الوجه، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفي بجهد سفسافها، من الله عليه بتحسين أخلاقه، فكذلك إذا واطب على تزكية أعماله ببذل وسعه من الله عليه بتصفية أحواله بل بتوفية أحواله.

فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة، يقال إنه فنى عن شهواته، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيتّه وإخلاصه في عبوديته. ومن زهد في دنياه بقلبه، يقال: فنى عن رغبته، فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنايته. ومن عالج أخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد، والبخل، والشح، والغضب، والكبر، وأمثال هذا من رعونات النفس. يقال: فنى عن سوء الخلق. فإذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق. ومن شاهد جريان القدرة في تصارييف الأحكام، يقال: فنى عن حسيان الحدثن من الخلق، فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق. ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً؛ ولا رسماً، ولا طلاً؛ يقال: إنه فنى عن الخلق وبقي بالحق. ففناء العبد عن أفعاله الذميمة، وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم. فإذا فنى عن الأفعال، والأخلاق، والأحوال، فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجوداً.

وإذا قيل: فنى عن نفسه؛ وعن الخلق، فتنفسه موجودة، والخلق موجودون. ولكنه لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس، ولا خبر، فتكون نفسه موجودة، والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير مُحسّ بنفسه وبالخلق. وقد ترى الرجل يدخل على ذى سلطان، أو محتشم، فيُذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة، وربما يذهل عن ذلك المحتشم حتى إذا سئل بعد خروجه من عنده، عن أهل مجلسه وهيات ذلك الصدر، وهيات نفسه، لم يمكنه الإخبار عن شيء. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ «سورة يوسف، الآية: ٣١». لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة ألم قطع الأيدي، وهن أضعف الناس، وقلن: «مَا هَذَا بَشَرًا»، ولقد كان بشراً. وقلن: «إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ». ولم يكن ملكاً. فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه؟ فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه، فأى أعجوبة فيه؟ فمن فنى عن جهله بقى بعلمه.. ومن فنى عن شهوته بقى بإنابته.. ومن فنى عن رغبته بقى بزهادته.. ومن فنى عن منيته بقى بإرادته تعالى. وكذلك القول فى جميع صفاته، فإذا فنى العبد عن صفته بما جرى ذكره، يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه وإلى هذا أشار قائلهم:

فقوم تاه فى أرض بفقـر
وقوم تاه فى ميدان حبه
فـأفـنـوا ثم أفنوا ثم أفنوا
وأبقوا بالبقاء من قرب ربه

فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهود الحق، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق.

الفية والحضور:

الفية: غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره، بوارد من تذكر ثواب، أو تفكر عقاب. كما روى أن الربيع بن خيثم كان يذهب إلى ابن مسعود، رضى الله عنه، فمر بحانوت حداد، فرأى الحديد المصممة فى الكير، فغشى عليه.. ولم يفق إلى الفد. فلما أفاق، سئل عن ذلك، فقال: تذكرت كون أهل النار فى النار: فهذه غيبة زادت على حدها، حتى صارت غشية.

وروى عن على بن الحسين أنه كان فى سجوده، فوقع حريق فى داره، فلم ينصرف

عن صلاته. فسئل عن حاله، فقال: ألتهنى النار الكبرى عن هذه النار، وربما تكون الغيبة عن إحساسه بمعنى يكشف به من الحق سبحانه وتعالى؛ ثم إنهم مختلفون في ذلك على حسب أحوالهم. ومن المشهور أن ابتداء حال أبى حفص النيسابورى الحداد فى ترك الحِرْقة أنه كان على حانوته، فقرأ قارىء آية من القرآن، فورد على قلب أبى حفص وارد تفاهل عن إحساسه، فأدخل يده فى النار، وأخرج الحديد المحمأة بيده، فرأى تلميذاً له ذلك، فقال: يا أستاذ، ما هذا؟ فنظر أبو حفص إلى ما ظهر عليه، فترك الحِرْقة، وقام من حانوته.

وكان الجنيد قاعداً؛ وعنده امرأته، فدخل عليه الشبلى، فأرادت امرأته أن تستتر؛ فقال لها الجنيد: لا خبر للشبلى عنك، فاقعدى. فلم يزل يكلمه الجنيد حتى بكى الشبلى. فلما أخذ الشبلى فى البكاء قال الجنيد لامرأته: استترى، فقد أفاق الشبلى من غيبته.

سمعت أبا نصر المؤذن بنيسابور، وكان رجلاً صالحاً، قال: كنت أقرأ القرآن فى مجلس الأستاذ أبى على الدقاق بنيسابور وقت كونه هناك، وكان يتكلم فى الحج كثيراً، فأثر فى قلبى كلامه، فخرجت إلى الحج تلك السنة، وتركت الحانوت والحرفة. وكان الأستاذ أبو على رحمه الله خرج إلى الحج أيضاً فى تلك السنة. وكنت مدة كونه بنيسابور أخدمه وأواظب على القراءة فى مجلسه. فرأيت يوماً فى البادية تطهر.. ونسى قُمُمة كانت بيده.. فحملتها. فلما عاد إلى رحله وضعتها عنده فقال: جزاك الله خيراً حيث حملت هذا. ثم نظر إلى طويلاً كأنه لم يرنى قط، وقال: رأيتك مرة، فمن أنت؟ فقلت: المستغاث بالله!! صحبتك مدة.. وخرجت عن مسكنى ومالى بسببك، وتقطعت فى المفازة بك. والساعة تقول: رأيتك مرة!!.

وأما الحُضور، فقد يكون حاضراً بالحق، لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، على معنى أنه يكون كأنه حاضر، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى؛ فعلى حسب غيبته عن الخلق (فى المرجع، الحق) يكون حضوره بالحق، فإن غاب بالكلية كان الحضور على حسب الغيبة.

فإذا قيل: فلان. حاضر، فمعناه أنه حاضر بقلبه لربه، غير غافل عنه، ولا ساهٍ، مستديم لذكره. ثم يكون مكاشفاً فى حضوره على حسب رتبته بمعنى يخصه الحق سبحانه وتعالى بها.

وقد يقال لرجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه، وأحوال الخلق: إنه حضر أى

رجع عن غيبته، فهذا يكون حضوراً بخلق؛ والأول حضوراً بحق. وقد تختلف أحوالهم في الغيبة. فمنهم من لا تمتد غيبته، ومنهم من تدوم غيبته.

وقد حكى أن ذا النون المصري بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد، لينقل إليه صفة أبي يزيد... فلما جاء الرجل إلى بسطام. سأل عن دار أبي يزيد. فدخل عليه فقال له، أبو يزيد؛ ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد. فقال: من أبو يزيد؟ وأين أبو يزيد؟ أنا في طلب أبي يزيد. فخرج الرجل، وقال: هذا مجنون. ورجع الرجل إلى ذي النون، فأخبره بما شهدته. فبكى ذو النون وقال: أخى أبو يزيد ذهب في الداهيين إلى الله.

الصُّحُو وَالسُّكَّر

فالصُّحُو: رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة. والسكر، غيبة بوارد قوى. والسكر: زيادة على الغيبة من وجه، وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفى في حال سكره، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه في حال سكره، وتلك حال المتساکر الذى لم يستوفه الوارد، فيكون للإحساس فيه مسأغ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة. فربما يكون صاحب السكر أشد غيبة من صاحب الغيبة ذا قوى سكره، وربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر، إذا كان متساکراً غير مستوف.

والغيبة قد تكون للعباد، بما يفلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة ومقتنيات الخوف والرجاء. والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجهيد. فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر، وطاب الروح، وهام القلب، وفى معناه أنشدوا:

فصحوك من لفظى هو الوصل كله

وسكرك من لحظى يبيع لك الشربا

فما ملّ ساقبيها وما ملّ شارب

عقار لحاظ كأسه يسكر اللبأ

وأنشدوا:

فأسكر القومَ دورَ كأس

وكسان سُكْرِى من المدير

وأنشدوا:

لى سكرتان، وللندمان واحدة

شئء خصصت به من بينهم وحدى

وأنشدوا:

سُكران: سُكْر هَوًى وَسُكْر مُدَامَةٌ
فَمَتَى يُفْثِقُ فَتَى بِهِ سُكْران

واعلم أن الصحو على حسب السكر، فمن كان سكره بحق، كان صحوه بحق. ومن كان سكره بحظ مشوباً؛ كان صحوه بحظ مصحوباً. ومن كان محقاً في حاله كان محفوظاً في سكره. والسكر والصحو يشيران إلى طرف من التفرقة. وإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم فصفة العبد الثبور والقهر. وفي معناه أنشدوا:

إذا طلع الصبح لنجم راح

تساوى فيه سكران وصاح

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ «سورة الأعراف، ١٤٢»، هذا مع رسالته وجلالة قدره خر صعقاً، وهذا مع صلابته، وقوته، صار دكاً متكسراً.

والعبد في حال سكره بشاهد الحال، وفي صحوه بشاهد العلم. إلا أنه في حال سكره محفوظ لا بتكلفه، وفي حال صحوه متحفظ بتصرفه. والصحو والسكر بعد الذوق والشرب.

الذُّوقُ والشُّربُ: ومن جملة ما يجري في كلامهم الذوق، والشرب. ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلّي، ونتائج الكشوفات. وبواده الواردات.

وأول ذلك الذوق، ثم الشرب، ثم الرّى. فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضى لهم الرّى.

فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سُكران، وصاحب الرى صاح. ومن قوى حبه تسرمد شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سُكراً، فكأن صاحباً بالحق، فانياً عن كل حظ، لم يتأثر بما يرد عليه، ولا يتغير عما هو به.

ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه. وأنشدوا:

وإنما الكأس رضاع بيننا

فإذا لم نذقها لم تعش

وانشدوا:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي
فهل أنسى فأذكر ما نسيت؟
شربت الحب كأساً بعد كأس
فما نصد الشراب ولا رويت

ويقال: كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: ها هنا من شرب من كأس المحبة، لم يظلم بعده. فكتب إليه أبو يزيد: عجبت من ضعف حالك!! هاهنا من يحتسى بحار الكون وهو فأغر فآه يستزيد. وأعلم أن كأسات القرب تبدو من الغيب، ولا تدار إلا على أسرار معتقة، وأرواح عن رُقُق الأشياء محررة.

المحو والإثبات:

المحو: رفع أوصاف العادة، والإثبات: إقامة أحكام العيادة.
فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة، وأتى بدلها بالأفعال والأحوال الحميدة، فهو صاحب محو وإثبات.

سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول: قال بعض المشايخ لواحد: إيش تمحو؟ وإيش تثبت؟ فسكت الرجل!! فقال: أما علمت أن الوقت محو وإثبات، إذ من لا محوله ولا إثبات، فهو معطل مهمل. وينقسم إلى محو الزلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر، وفي محو الزلة إثبات المعاملات؛ وفي محو الغفلة إثبات المنازلات. وفي محو العلة إثبات المواصلات. هذا محو وإثبات بشرط العبودية. وأما حقيقة المحو والإثبات، فصادران عن القدرة. فالمحو ما ستره الحق ونفاده «قد يعنى نفا»، والإثبات ما أظهره الحق وأبداه. والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة. قال الله تعالى: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» «سورة الرعد، الآية: ٣٩». قيل: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله، ومحو الحق لكل أحد وإثباته على ما يليق بهالة.

ومن محاه الحق سبحانه على مشاهدته، أثبت بهحق حقه. ومن محاه الحق عن إثباته به رده إلى شهود الأغيار، وأثبت به أودية التفرقة. وقال رجل للشبلي رحمه الله: ما لي أراك قلقاً، أليس هو معك، وأنت معه؟ فقال الشبلي: لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو.

والمحقق فوق المحو، لأن المحو يبقى أثراً، والمحق لا يبقى أثراً. وغاية همة القوم أن يحققهم الحق عن شاهدهم، ثم لا يردّهم إليهم بعدما محقهم عنهم.

الستر والتجلى: العوام فى غطاء الستر، والخواص فى دوام التجلى. وفى الخبر: «إن الله إذا تجلى لشيء خضع له». فصاحب الستر، بوصف شهوده، وصاحب التجلى أبداً، بنعت خُشوعه.

والستر للعوام عقوبة، وللخواص رحمة، إذ لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم به، لتلاشوا عند سلطان الحقيقة: ولكنه كما يظهر لهم، يستر عليهم.

سمعت منصور المغربى يقول: وافى بعض الفقراء حياً من أحياء العرب، فأضافه شاب، فبينما الشاب فى خدمة هذا الفقير إذ غشى عليه، فسأل الفقير عن حاله، فقالوا: له بنت عم، وقد علّقها، فمشت فى خيمتها، فرأى الشاب غبار ذيلها، فغشى عليه. فمضى الفقير إلى باب الخيمة، وقال: إن للفقير فىكم حرمة وذماً، وقد جئتُ مستشفعاً إليك فى أمر هذا الشاب، فتعطفى عليه فيما هو به من هواك. فقالت: سبحان الله، أنت سليم القلب، إنه لا يطيق شهود غبار ذيل، فكيف يطيق صحبتى؟.

وعوامُ هذه الطائفة عيشهم فى التجلى، وبلاؤهم فى الستر. وأما الخواص، فهم بين طيش وعيش، لأنهم إذا تجلى لهم طاشوا، وإذا ستر عليهم ردوا إلى الحظ فعاشوا.

وقيل: إنما قال الحق تعالى لموسى عليه السلام: «وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» «سورة طه، الآية ١٧»، ليستر عليه ببعض ما يعلله به بعض ما أثر فيه من المكاشفة بفجأة السماع.

وقال صلى الله عليه وسلم: «إنه ليُفان على قلبى حتى أستغفر الله فى اليوم سبعين مرة». والاستغفار طلب الستر، لأن الغُفْر هو الستر، ومنه غفر الثوب، والمغفر، وغيره، فكانه أخبر أنه يطلب الستر على قلبه عند سطوات الحقيقة، إذ الخلق لا بقاء لهم مع وجود الحق. وفى الخبر: «لو كشف عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره».

المُحَاضِرَةُ وَالْمُكَاشَفَةُ وَالْمُشَاهَدَةُ:

المحاضرة ابتداءً، ثم المكاشفة، ثم المشاهدة. فالمحاضرة: حضور القلب. وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بُعد وراء الستر، وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر. ثم بعده المكاشفة، وهى حضوره بنعت البيان غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعى الريب. ولا محجوب من نعم الغيب. ثم المشاهدة، وهى حضور الحق من غير بقاء تهمة.

فإذا أصحّت سماء السر عن غيوم الستر، فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف. وحق المشاهدة ما قاله الجنيد، رحمه الله: وجود الحق مع فقدانك. فصاحب المحاضرة

مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته. وصاحبُ المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يُدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته.

ولم يزد فى بيان تحقيق المشاهدة أحد على ما قاله عمرو بن عثمان المكي رحمه الله. ومعنى ما قاله: أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع، كما لو قُدر اتصال البروق، فكما أن الليلة الظلماء بتوالى البروق فيها وإتصالها، إذ قدرت تصوير فى ضوء النهار، فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلى مَتَّع «أى طال» نهاره فلا ليل. وأنشدوا:

ليلى بوجهك مششرق

وظلامه فى الناس سارى

والناس فى سدف الظلام

ونحن فى ضوء النهار

وقال النورى: لا يصح للعبد المشاهدة وقد بقى له عرق قائم. وقال: إذا طلع الصباح استغنى عن المصباح. وتوهم قوم أن المشاهدة تشير إلى طرف من التفرقة، لأن باب المفاعلة فى العربة بين اثنين. وهذا وهم من صاحبه. فإن فى ظهور الحق سبحانه، ثبور الخلق، وباب المفاعلة جعلتها لا تقضى مشاركة الاثنين نحو: سافر، وطارق النعل، وأمثاله.

وأنشدوا:

فلما استبان الصبح أدرك ضوءه

بأنواره أنوار ضوء الكواكب

يجرعهم كأساً لو ابتلى به اللظى

بتجريعة طارت كأسرع ذاهب

كأس، أى كأس!! تصطلمهم عنهم، وتقضيهم، وتختطفهم منهم، ولا تبقئهم. كأس.. لا تبقى ولا تذر، تمحوهم بالكلية، ولا تبقى شظية من آثار البشرية. كما قال قائلهم: ساروا فلم يبق لا رسم ولا أثر.

اللوائح، والطوائع، واللوامع: قال الأستاذ رضى الله عنه: هذه الألفاظ متقاربة المعنى، لا يكاد يحصل بينها كبير فرق. وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين

فى الترقى بالقلب، فلم يدم لهم بعد ضياء شمس المعارف. لكن الحق سبحانه وتعالى،
يؤتى رزق قلوبهم فى كل حين، كما قال: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ «سورة مريم،
الآية: ٦٢»، فكلماً أظلم عليهم سماء القلوب بسحاب الحظوظ، سنح لهم فيها لوائح
الكشف وتلاؤلاً لوامعُ القرب وهم فى زمان سترهم يرقبون فجأة اللوائح. فهم كما قال
القائل:

يا أيها البرق الذى يلمع
من أى أكناف السما تسطع
فتكون أولاً لوائح، ثم لوامع، ثم طوابع؛
فاللوائح كالبروق، ما ظهرت حتى استترت، كما قال القائل:
افترقنا حولاً فلما التقينا
كان تسليمه على وداعاً
وأنشدوا:

يا ذا الذى زار ومسا زارا
كانه متتبس نارا
مريباب الدار مستمجالاً
ما ضمره لودخل الداراً
واللوامع: أظهر من اللوائح، ليس زوالها بتلك السرعة، فقد تبقى اللوامع وقتين،
وثلاثة. ولكن كما قالوا: والعين باكية لم تشبع النظرا، وكما قالوا:
لم ترد ماء وجهه العيين إلا
شرقت قبل ريثها برقيب
فاذا لم قطعك عنك، وجمعك به، لكن لم يسفر نور نهاره حتى كر عليه عساكر الليل،
فهؤلاء بين رُوح ونُوح؛ لأنهم بين كشف وستر. كما قالوا:
فالليل يشمّلنا بفاضل برده
والصبح يلحفنا رداءً مذهباً

والطوابع: أبقى وقتاً، وأقوى سلطاناً، وأدوم مكثاً، وأذهب للظلمة وأنفى للثمة. لكنها
موقوفة على خطر الأفول، ليست برفيفة الأوج، ولا بدائمة المكث، ثم أوقات حصولها

وشبكة الارتحال، وأحوال أفولها طويلة الأذيال. وهذه المعانى، التى هى: اللوائح واللوامع والطوالع، تختلف فى القضايا، فمنها ما إذا مات لم يبق عنها أثر، كالشوارق إذا أفلت، فكانَّ الليل كان دائماً. ومنها ما يبقى عنه أثر، فإن زال رقبه بقى أله، وإن غريت أنواره بقيت آثاره فصاحبه بعد سكنو غلبانه يعيش فى ضياء بركاته، فإلى أن يلوح ثانياً يُرجى وقته على انتظار عوده، ويعيش بما وجد فى كونه.

البواده والهجوم

البواده: ما يفجأ قلبك من الغيب على سبيل الوهلة، إما موجب فرح، وإما موجب ترح. والهجوم: ما يرد على القلب بقوة الوقت، من غير تصنع منك. ويختلف فى الأنواع على حسب قوة الوارد وضعفه. فمنهم من تغيره البواده، وتصرفه الهواجم. ومنهم من يكون فوق ما يفجؤه حالا وقوة. أولئك سادات الوقت كما قيل:

لا نهتدى نوب الزمان إليهم

ولهم على الخطب الجليل لجام

التلوين والتمكين

التلوين: صفة ارباب الأحوال. التمكين: صفة أهل الحقائق.

هما دام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقى من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف، ويخرج من مرحل ويحصل فى مريع، فإذا وصل تمكن. وأنشدوا:

مازلت أنزل فى وداك منزلاً

تتجسير الأبواب دون نزوله

وصاحب التلوين أبدأ فى الزيادة، وصاحب التمكين وصل ثم اتصل. وأما أنه اتصل أنه بالكلية عن كليته بطل. وقال بعض المشايخ: انتهى سفر الطالبين إلى الظفر بنفوسهم، فإذا ظفروا بنفوسهم فقد وصلوا.

وقال الأستاذ رحمه الله: يريد انخناس أحكام البشرية، واستيلاء سلطان الحقيقة، فإذا دام للعبد هذه الحالة فهو صاحب تمكين.

كان الشيخ أبو على الدقاق، رحمه الله، يقول: كان موسى عليه السلام صاحب تلوين، فرجع من سماع الكلام واحتاج إلى ستر وجهه، لأنه أثر فيه الحال. ونبينا صلى الله عليه وسلم، كان صاحب تمكين، فرجع كما ذهب، لأنه لم يؤثر فيه ما شاهده تلك الليلة. وكان يستشهد على هذا بقصة يوسف عليه السلام: أن النسوة اللاتي رأين

يوسف عليه السلام قطعاً أيديهم لما ورد عليهن من شهود يوسف عليه السلام على وجه الفجأة، وامرأة العزيز كانت أتمّ في بلاء يوسف منهن، ثم لم تتغير عليها شعرة ذلك اليوم، لأنها كانت صاحبة تمكين في حديث يوسف عليه السلام.

قال الأستاذ: واعلم أن التغير بما يرد على العبد يكون لأحد أمرين: إمّا لقوة الوارد، أو لضعف صاحبه. والسكون من صاحبه لأحد أمرين: إمّا لقوته، أو لضعف الوارد عليه.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: أصول القوم في جوار دوام التمكين تتخرج على وجهين. أحدهما: مالا سبيل إليه، لأنه قال صلى الله عليه وسلم: «لو بقيتم على ما كنتم عليه عندي لصاغتكم الملائكة»، ولأنه صلى الله عليه وسلم قال: «لى وقت لا يسعنى فيه غير ربى عز وجل»، أخبر عن وقت مخصوص. والوجه الثانى: أنه يصح دوام الأحوال، لأن أهل الحقائق ارتقوا عن وصف التأثر بالطوارق، والذى فى الخبر أنه قال: «لصاغتكم الملائكة» فلم يعلق الأمر فيه على أمر مستحيل، ومصافحة الملائكة دون ما أثبت لأهل البداية من قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع». وما قال: «لى وقت...»، فإنما قال على حسب فهم السامع. وفي جميع أحواله كان قائماً بالحقيقة.

والأولى أن يقال: إن العبد ما دام فى الترقى فصاحب تلوين يصحّ فى نعمته الزيادة فى الأحوال، والنقصان منها، فإذا وصل إلى الحق بانخاس أحكام البشرية مكّنه الحق سبحانه، بأن لا يرده إلى معلولات النفس، فهو متمكن فى حاله، على حسب محله واستحقاقه. ثم يُتَجَفَّه الحق سبحانه فى كل نفس فلا حدّ لمقدوراته، فهو فى الزيادات متلون، بل ملوّن. وفى اصل حاله متمكن؛ فأبدأ يتمكن فى حالة أعلى مما كان فيها قبله، ثم يرتقى عنها إلى ما فوق ذلك إذ لا غاية لمقدورات الحق سبحانه فى كل جنس.

فأما المصطلّم عن شاهده، المستوفى إحساسه بالكلية، فلبشرية لا محالة حد وإذا بطل عن جملة ونفسه وحسه، وكذلك عن المكونات بأسرها، ثم دامت به هذه الغيبة، فهو محو، فلا تمكين له إذاً، ولا تلوين، ولا مقام، ولا حال.

وما دام بهذا الوصف، فلا تشريف، ولا تكليف. اللهم إلا أن يردّ بما يجرى عليه من غير شيء منه، فذلك متصرف فى ظنون الخلق، مصرّف فى التحقيق. قال الله تعالى (وَنَحْسَبُهُمْ آيَافًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ) «سورة الكهف، الآية: ١٨» وبالله التوفيق.

القُرْبُ والبُعد: أوّل رتبة فى القرب: القرب من طاعته، والاتصاف وفى نسخة أخرى:

والالتزام في دوام الأوقات بعبادته. وأما البعد، فهو التدنس بمخالفته، والتجافى عن طاعته.

فأول البعد بعد عن التوفيق، ثم بعد عن التحقيق، بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق، قال صلى الله عليه وسلم، مخبراً عن الحق سبحانه: «ما تقرب إلى المتقربين بمثل أداء ما افترضته عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنواقل حتى يحبني وأحبه فإذا أحببته، كنت له سمعاً وبصراً، فبى يبصر، وبى يسمع... الخبر...». فقرب العبد أولاً قرب بإيمانه وتصديقه، ثم قرب بإحسانه وتحقيقه.

وقرب الحق سبحانه، ما يخصه اليوم به من العرفان، وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان، وفيما بين ذلك من وجوه اللطف والامتنان. ولا يكون تقرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق. وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون. وقرب الحق سبحانه، بالعلم، والقدرة عام للكافة. وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين، ثم بخصائص الأنبياء مختص بالأولياء. قال الله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ «سورة ق، الآية ١٦»، وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ «سورة الواقعة، الآية ٨٥»، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ «سورة الحديد، الآية ٤»، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ «سورة المجادلة، الآية ٧».

ومن تحقق بقرب الحق، سبحانه وتعالى، فادّونه دوام مراقبته إياه، لأن عليه رقيب التقوى، ثم رقيب الحفظ والوفاء ثم رقيب الحياء. وأنشدوا:

كان رقيباً منك يرعى خواطري

وأخر يرعى ناظري ولساني

فما رمقت عيناي بعدك منظراً

يسوؤك إلا قلت قد رعماني

ولا بدرت من هيّ دونك لفضلة

لفيترك إلا قلت قد سمعاني

ولا خطرت في السر بعدك خطرة

لفيترك إلا عرجاً بعناني

واخوان صدق قد سئمت حديثهم

وأمسكت عنهم ناظري ولساني

وما الزهد أسلى عنهم غير أننى

وجدتك مشهوداً بكل مكان

وكان بعض المشايخ يخص واحداً من تلامذته بإقباله عليه، فقال أصحابه له فى ذلك، فدفع إلى كل واحدٍ منهم طيراً وقال: اذبحوه بحيث لا يراه أحد. فمضى كل واحد وذبح الطير بمكان خالٍ. وجاء هذا الإنسان والطير معه غير مذبوح؛ فسأله الشيخ، فقال: أمرتني أن أذبحه بحيث لا يراه أحد، ولم يكن موضع إلا والحق سبحانه يراه. فقال الشيخ: لهذا أقدم هذا عليكم؛ إذ الغالب عليكم حديثُ الخلق، وهذا غير غافل عن الحق.

ورؤية القرب حجاب عن القرب، فمن شاهد لنفسه محلاً، أو نفساً، فهو مكورٌ به. ولهذا قالوا: أوحشك الله من قربه، أى من شهودك لقربه، فإن الاستئناس بقربه من سمات العزة به، إذ الحق سبحانه وراء كل أنس. وإن مواضع الحقيقة توجب الدهش والمحو. وفى قريب من هذا قالوا:

مـسـحـنـتـى فـسـيـك أننى

مـسـا أبالى بمـحـنـتى

قـرـيـك مـثـلٌ بـعـدكم

فـمـتـى وـقـت راحـتى

وكان الأستاذ أبو على الدقاق، رحمه الله، كثيراً ما ينشد:

ودادكم هجر، وحـبكم قـلـى

وقريكم بـعد وسـلـمكم حـرب

ورأى أبو الحسين النورى بعض أصحاب أبى حمزة، فقال: أنت من أصحاب أبى حمزة الذى يشير إلى القرب؟ إذا لقيت،ه، فقل له: إن أبأ الحسين النورى يقرئك السلام، ويقول لك: قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد.

فأما القرب بالذات، فتعالى الله الملك الحق عنه، فإنه متقدس عن الحدود؛ والأقطار، والنهاية، والمقدار، وما اتصل به مخلوق، ولا انفصل عنه حادث مسبوق به، جلت صمديته عن قبول الوصل والفصل. فقرب هو فى نعمته محال، وهو تدانى الذوات. وقرب هو واجب فى نعمته، وهو قرب بالعلم والرؤية. وقرب هو جائز فى وصفه، يخص به من يشاء من عباده، هو قرب الفضل باللطف.

الشريعة والحقيقة:

الشريعة: أمر بالتزام العبودية. والحقيقة: مشاهدة الربوبية.

فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبول. فالشريعة جاءت بتكليف الخالق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق. فالشريعة أن تعبد، والحقيقة أن تشهد. والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ حفظ للشريعة ﴿وَأِيَّاكَ تَسْتَعِينُ﴾ إقرار بالحقيقة. وأعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره. والحقيقة - أيضاً - شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه، أيضاً، وجبت بأمره.

النفس: ترويح القلوب بلطائف الغيوب. وصاحب الأنفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال. فكان الوقت مبتدئاً، وصاحب الأنفاس منتهياً، وصاحب الأحوال بينهما. فالأحوال وسائط، والأنفاس نهاية الترقى. فالأوقات لأصحاب القلوب، والأحوال لأرباب الأرواح، والأنفاس لأهل السرائر. وقالوا: أفضل العبادات عد الأنفاس مع الله سبحانه وتعالى. وقالوا: خلق الله القلوب وجعلها معادن المعرفة، وخلق الأسرار وراءها، وجعلها محلاً للتوحيد. فكل نفس حصل من غير دلالة المعرفة وإشارة التوحيد على بساط الاضطرار فهو ميت، وصاحبه مسئول عنه.

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: العارف لا يسلم له النفس، لأنه لا مسامحة تجرى معه، والمُعَبِّ لا بد له من نفس، إذ لو لا أن يكون له نفس لتلاشى، لعدم طاقته.

الخَوَاطِر: خطاب يرد على الضمائر، وهو قد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء شيطان، ويكون أحاديث النفس، ويكون من قبل الحق سبحانه. فإذا كان من الملك فهو الإلهام. وإذا كان من قبل النفس، قيل له الهواجس. وإذا كان من قبل الشيطان فهو الوسواس. وإذا كان من قبل الله سبحانه، وإلقائه في القلب، فهو خاطر حق. وجملة ذلك من قبيل الكلام. فإذا كان من قبل الملك، فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل.

وإذا كان من قبل الشيطان فأكثره يدعو إلى المعاصي. وإذا كان من قبل النفس فأكثره يدعو إلى اتباع شهوة أو استشعار كبر، أو ما هو من خصائص أوصاف النفس. واتفق المشايخ على أن من كان أكله من الحرام لم يفرق بين الإلهام والوسواس.

وسمعت الشيخ أبا على الدقاق، رحمه الله، يقول: من كان قوته معلوماً لم يفرق بين الإلهام والوسواس، وأن من سكنت عنه هواجس نفسه بصدق مجاهدته نطق ببيان قلبه بحكم مكابדתه. وأجمع الشيوخ على أن النفس لا تصدق، وأن القلب لا يكذب. وقال

بعض المشايخ: إن نفسك لا تصدق وقلبك لا يكذب، ولو اجتهدت كل الجهد أن تخاطبك رُوحك لم تخاطبك.

وفرق الجنيد بين هواجس النفس ووساوس الشيطان بأن النفس إذا طالبتك بشيء ألحّت.. فلا تزال تعاودك، ولو بعدَ حين، حتى تصل إلى مرادها، ويحصل مقصودها، اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة، ثم إنها تعاودك وتعاودك.

وأما الشيطان إذا دعاك إلى زلة، فخالفته بترك ذلك، يوسوس بزلة أخرى، لأن جميع المخالفات له سواء، وإنما يريد أن يكون داعياً أبداً إلى زلة ما، ولا غرض له في تخصيص واحد دون واحد.

وقد قيل: كل خاطر يكون من المسلك فريماً يوافقه صاحبه، وربما يخالفه.

فأما خاطر يكون من الحق سبحانه، فلا يحصل خلاف من العبد له.

وتكلم الشيوخ في الخاطر الثاني، إذا كان الخاطران من الحق سبحانه، هل هو أقوى من الأول؟ فقال الجنيد: الخاطر الأول أقوى، لأنه إذا بقى رجع صاحبه إلى التأمل. وهذا بشرط العلم، فترك الأول يضعف الثاني.

وقال ابن عطاء الله: الثاني أقوى، لأنه إزداد قوة بالأول.

وقال أبو عبد الله بن خفيف، من المتأخرين: هما سواء، لأن كليهما من الحق، فلا مزية لأحدهما على الآخر. والأول لا يبقى في حال وجود الثاني، لأن الآثار لا يجوز عليها البقاء.

علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين: هذه عبارات عن علوم جليلة. فاليقين هو العلم الذي لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف، ولا يطلق في وصف الحق سبحانه؛ لعدم التوقيف.

فعلم اليقين هو اليقين، وكذلك عين اليقين نفس اليقين، وحق اليقين نفس اليقين. فعلم اليقين، على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان؛ وعين اليقين ما كان بحكم البيان؛ وحق اليقين ما كان بنعت العيان.

فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف. والكلام في الإفصاح عن هذا بحال تحقيقه يعود إلى ما ذكرناه. فاقصرنا على هذا القدر، على جهي التنبية.

الوارد: ويجرى في كلامهم ذكر الواردات كثيراً. والوارد: ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة، مما لا يكون بتعمد العبد، وكذلك ما لا يكون من قبيل الخواطر، فهو أيضاً وارد. ثم قد يكون وارد من الحق، ووارد من العلم.

فالواردات أعم من الخواطر، لأن الخواطر تختص بنوع الخطاب، أو ما يتضمن

معناه. والواردات تكون وارد سرور، ووارد حزن، ووارد قبض، ووارد بسط، إلى غير ذلك من المعانى.

الشَّاهِدُ: كثيراً ما يجرى فى كلامهم لفظ الشاهد: فلان بشاهد العلم، وفلان بشاهد الوجد، وفلان بشاهد الحال. ويريدون بلفظ الشاهد: ما يكون حاضر قلب الإنسان، وهو ما كان الغالب عليه ذكره، حتى كأنه يراه ويصصره، وإن كان غائباً عنه. فكل ما يستولى على قلب صاحبه ذكره فهو شاهده. فإن كان الغالب عليه العلم، فهو بشاهد العلم، وإن كان الغالب عليه الوجد، فهو بشاهد الوجد. ومعنى الشاهد: الحاضر، فكل ما هو حاضر قلبك فهو شاهدك.

وسئل الشبلى عن المشاهدة، فقال: من أين لنا مشاهدة الحق؟ الحق لنا شاهد. أشار بشاهد الحق إلى المستولى على قلبه، والغالب عليه من ذكر الحق والحاضر فى قلبه دائماً من ذكر الحق.

ومن حصل له مع مخلوق تعلق بالقلب، يقال: إنه شاهده، يعنى: إنه حاضر قلبه، فإن المحبة توجب دوام ذكر المحبوب، واستيلاءه عليه.

وبعضهم تكلف فى مراعاة هذا الاشتقاق فقال: إنما سمى الشاهد من الشهادة، فكأنه إذا طالع شخصاً بوصف الجمال، فإن كانت بشريته ساقطة عنه، ولم يشغله شهود ذلك الشخص عما هو به من الحال، ولا أثرت فيه صحبته بوجه، فهو شاهد له على فناء نفسه. ومن أثر فيه ذلك، فهو شاهد عليه فى بقاء نفسه وقيامه بأحكام بشريته، إما شهد له أو شاهد عليه.

وعلى هذا حمل قوله صلى الله عليه وسلم: «رأيت ربي ليلة المعراج فى أحسن صورة»، أى أحسن صورة رأيته تلك الليلة لم تشغلنى عن رؤيته تعالى، بل رأيت المصور فى الصورة، والمنشئ فى الإنشاء، ويريد بذلك رؤية العلم، لا إدراك البصر..

النفس:

نفس الشيء فى اللفظة وجوده. وعند القوم: ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود، ولا القلب الموضوع. إنما أرادوا بالنفس: ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله. ثم إن المعلولات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما، ما يكون كسباً له كمعاصية ومخالفاته. والثانى، أخلاقه الدنيئة، فهى فى أنفسها مذمومة. فإذا عالجها العبد ونازلها، تنفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر المادة (قد يقصد العادة).

والقسم الأوّل من أحكام النفس: ما نُهى عنه نهى تحريم، أو نهى تنزيه. وأما القسم الثانى من قسمى النفس: فسفساف الأخلاق، والدنىء منها. وهذا حُدّه على الجملة. ثم تفصيلها: فالكِبَر، والغضب، والحقد، والحسد، وسوء

الخلق، وقلة الاحتمال، وغير ذلك من الأخلاق المذمومة. وأشد أحكام النفس وأصعبها توهماً أن شيئاً منها حسن، أو أن لها استحقاق قدر، ولهذا عُدَّ ذلك من الشرك الخفى. ومعالجة الأخلاق فى ترك النفس، وكسرها، أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر، وغير ذلك من المجاهدات التى تتضمن سقوط القوة، وإن كان ذلك أيضاً من جملة ترك النفس، ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القلب، هى محل الأخلاق المعلوم.

كما أن الروح لطيفة، مودعة فى هذا القلب هى محل الأخلاق المحمودة. وتكون الجملة مسخراً لبعضها لبعض، والجميع إنسان واحد.

وكون الروح، والنفس، من الأجسام اللطيفة فى الصورة، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة. وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية، والأذن محل السمع، والأنف محل الشم، والفم محل الذوق، والسميع، والبصير والشام، والذائق إنما هى الجملة التى هى الإنسان، فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح؛ ومحل الأوصاف المذمومة النفس، والنفس جزء من هذه الجملة، والقلب جزء من هذه الجملة، والحكم الاسم راجع إلى الجملة.

الروح: الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة. فمنهم من يقول إنها الحياة، ومنهم من يقول إنها أعيان مودعة فى هذه القوالب لطيفة أجرى الله العادة بخلق الحياة فى القالب، ما دامت الأرواح فى الأبدان، فالإنسان حى بالحياة، ولكن الأرواح مودعة فى القوالب، ولها ترقى فى حال النوم، ومفارقة للبدن، ثم رجوع إليه.

وأن الإنسان هو الروح والجسد؛ لأن الله سبحانه وتعالى؛ سخر هذه الجملة بعضها لبعض. والحشر يكون للجملة. والمثاب والمعاقب الجملة. والأرواح مخلوقة، ومن قال بقدمها فهو مخطئ خطأ عظيماً. والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة.

السر: يحتمل أنها لطيفة مودعة فى القلب، كالأرواح، وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمعجبة، والقلوب محل للمعارف، وقالوا: السر ما لك عليه إشراف، وسر السر ما لا اطلاع عليه لغير الحق. وعند القوم، على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب. ويقولون: الأسرار معتقة عن رقى الأغيار من الآثار والأطلال. ويطلق لفظ "السر" على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه، فى الأحوال، وعليه يُحمل قول من قال: أسرارنا بكر لم يفتضحها وهم وأهم.

ويقولون: صدور الأحرار قبور الأسرار. وقالوا: لو عُرف زرى سرى لطرحت. فهذا طرف من تفسير إطلاقهم، وبيان عباراتهم فيما انفردوا به من ألفاظ ذكرناها على شروط الإيجاز.

هوامش القسم الثاني

١. لمزيد من التفاصيل، انظر: تهذيب الأسرار ص ٢٥ وما بعدها.
٢. تهذيب الأسرار ص ٥٥ . ٦٤.
٣. أخرجه الشيخان والإمام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه.
٤. أي: على كل من تعلق قلبه بسواه سبحانه أو التفت إلى غيره.
٥. أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري في التاريخ، وأبو داود في سنته عن أبي الدرداء، وكذا الخرائطي في اعتلال القلوب عن أبي هريرة، وابن عساکر عن عبد الله بن أنيس ورمز السيوطي لحسنه (الجامع الصغير ١/ ٥٠٠ الحديث رقم ٣٦٧٤).
٦. أي التمس والمحاهدة وتحمل المشاق في رضا الله تعالى.
٧. أي: في لا شيء يعود عليه بفائدة في أحراه.
٨. رواه أبو نعيم في الحلية، والديلمي في مسند الفردوس عن عائشة رضی الله عنها مرفوعاً، ورمز السيوطي لصحته. (الجامع الصغير ٢/ ٤٧٨، الحديث رقم ٨٢١٢).
٩. شاهد من الحديث القدسي الشريف يقول الله عز وجل: (أنا مع عبدي حين يذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ خير منهم، وإن اقترب إلى شبرا اقتربت إليه ذراعاً وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً، فإن أتاني يمشي أتيته هرولة) رواه أحمد ٢/ ٢٥١.
١٠. الأحاديث القدسية ٨١.
١١. تهذيب الأسرار ص ٤٣٤ - ٤٣٩.
١٢. كتاب اللمع، ص ٤٠٩ - ٤٥٢.
١٣. خَرَّ بَنْدُجْ أو حربنده، كلمة فارسية ثمني حارس الحمام.
١٤. نلاحظ أن النص المنقول أعلاه يورد «بادي بلا بادي»، والأصح لمعياً «بادي بلا باد».
١٥. الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٠٠ وما بعدها.

قائمة المراجع

أولا: المراجع العربية

١. إبراهيم أنيس، دلالة الآفاط، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٥م.
٢. إبراهيم بسيوني، الإمام القشيري حياته وتصوفه وثقافته، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٩٢م.
٣. شاة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ نشر.
٤. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٥. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، طبعة حيدر آباد، الهند، ١٣٢٥م.
٦. ابن خلكان، وفيات الأعيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
٧. ابن عساكر، تبين كذب المعترى، طبعة ليدن، بدون تاريخ نشر.
٨. ابن عطاء الله السكندري، التبتة في التصوف، مخطوط رقم ٤١٦٦، دار الكتب القومية، القاهرة.
٩. تاج العروس وقمع النفوس، مخطوط رقم ٢٢٩٥١ ب، دار الكتب، القاهرة.
١٠. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٩م.
١١. أبو الحسب الهجویری، كشف المحبوب، ترجمة إسماعيل ماضي أبو المراتم، دار التراث العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
١٢. أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥١م.
١٣. أبو الوفاء النخاشاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٩م.
١٤. ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.
١٥. أبو بكر محمد الكللاذی، التعرف لمذهب أهل التصوف، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٢م.
١٦. أبو حفص السهروردی، عوارف المعارف، تحقيق محمد الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
١٧. أبو سعيد الخراز، كتاب الصديق، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بدون تاريخ نشر.
١٨. رسائل الخراز، تحقيق قاسم السامرائي، مطبوعات المجمع العراقي، بغداد، ١٩٦٧م.
١٩. أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، تحقيق سميد مكارم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٠. أبو عبد الله اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، طبعة حيدر آباد، الهند، ١٣٢٨هـ.
٢١. أبو نصر السراج الطوسي، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ نشر.
٢٢. أبو يعين أحمد الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠م.
٢٣. ذكر أخبار أصفهان، نشرة س. ديدرنج، بريل، ليدن، ١٩٣١م.
٢٤. أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطقبه وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠م.
٢٥. أحمد عبد الرازق، الحضارة الإسلامية في المصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩م.
٢٦. آدم متذ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة معمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م.
٢٧. الحافظ، البيان والتبيين، دار النهضة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
٢٨. الحرجاني، التبريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٩. الحارث المحاسبی، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.

٣٠. الحسين بن منصور، ديوان الحلاج، تحقيق عبده وارر، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨م.
٣١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ نشر.
٣٢. أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٢م.
٣٣. تاج الدين السبكي، طلفات الشافعية، مطبعة مصر، ١٢٤٢هـ.
٣٤. توفيق الطويل، تراثا العربي الإسلامي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٧م.
٣٥. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، ١٩٠٤م.
٣٦. جوزيب سكاتولن، السيمانطيقا منهج لقراءة نص صوفي، مجلة المؤتمر الدولي الثاني بعنوان «المستشرقون والدراسات العربية والإسلامية»، المنيا، مصر، ٢٠٠٦م.
٣٧. جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة محمد عبد المحيد ماشطة وآخرين، طبع جامعة البصرة، بغداد، ١٩٨٧م.
٣٨. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي في العصر العباسي الثاني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الحادية عشر ١٩٨٤م.
٣٩. حسن البهي، المؤامرات في قصور الخلفاء العباسيين في مصرين الأول والثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت ١٩٨٣م.
٤٠. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٥م.
٤١. هيفيق المجمع، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩م.
٤٢. رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٧٤م.
٤٣. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي «الحكمة في حذور الكلمة»، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.
٤٤. تاج المارفين الجعيد البغدادي، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤م.
٤٥. شاخت بوزورت، تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٧٨م.
٤٦. شمس الدين الدهمي، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ١٩٨١م.
٤٧. شوقي صيف، تاريخ الأدب العربي «العصر العباسي الثاني»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م.
٤٨. عامر النعاز، التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.
٤٩. عبد الحروف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم الصوفية، تحقيق عبد الحميد صالح، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ نشر.
٥٠. عبد الرحمن الجامي، نفعات الأناض، مطبعة دمشق، ١٩٦٨م.
٥١. عبد الرحمن السلمي، أصول الملامتية وغلطات الصوفية، تحقيق عبد الفتاح أحمد، مطبعة الإرشاد، القاهرة، ١٩٨٥م.
٥٢. تسعة كتب في أصول التصوف والزهد، تحقيق سليمان إبراهيم آتش، الناشر للطباعة والنشر، بدون بلد النشر، بدون تاريخ
٥٣. عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.
٥٤. شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت. الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
٥٥. شهيدة المشرق الإلهي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.
٥٦. عبد الرحمن الحوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.
٥٧. عبد الكريم السمعاني، الأساب، دار الجنان، بيروت، ١٩٨٨م.
٥٨. عبد الكريم القشيري، الرسالة التشريعية، تحقيق عبد الحلهم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
٥٩. عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، الأردن، عمان، ١٩٨٥م.
٦٠. عبد الملك الحركوشي، تهذيب الأسرار، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٩م.

٦١. عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
٦٢. عمر رضا كحالة، معجم قائل العرب القديمة والحديثة، دمشق ١٩٤٩م.
٦٣. فؤاد سيزجين، تاريخ التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨م.
٦٤. فاطمة فؤاد، السماع عند صوفية الإسلام، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م.
٦٥. فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، دراسة وترجمة منال اليمنى عبد الميزيز، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٦٦. فريد عوض جندر، علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥م.
٦٧. فيصل بدهر عون، التصوف الإسلامى الطريق والرجال، مكتبة سعيد وأخت، القاهرة، ١٩٨٢م.
٦٨. فيليب حتى، تاريخ العرب، طبعة القاهرة، ١٩٥٢م.
٦٩. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية «الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها»، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، بدون تاريخ نشر.
٧٠. محمد أبى حامد المزالى، إحياء علوم الدين، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠م.
٧١. محمد بن عبد الجبار النفرى، كتاب المواقف والمحاطبات، تحقيق جون آرثر آدمز، مكتبة المتنبى، القاهرة، ١٩٣٥م.
٧٢. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٦م.
٧٣. مراد وهبة، المعجم الفلسفى، دار فباء، ١٩٩٨م.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- 1- Al-Qushayri, The Principles of Sufism, translated by, B. V. Schlegel, Mizan Press , Berkeley, USA , 1990.
- 2- Arberry, Arthur John , Khargushy's Manual of Sufism, Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, vol. 9, no. 2 , 1938.
- 3- De Beaurecueil, S. De Laugier, Khwadja' Abdullah Ansari. Mystique Hanbalite, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1963.
- 4- Knysh, Alexander, Islamic Mysticism a Short History, Brill, Leiden, 2000.
- 5- Massignon, Louis, La passion de al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de IeIslam, 2 vols., Paris, 1922.
- 6- Nicholson, Reynold Alleyne, Studies in Islamic Mysticism, University Press, Cambridge, 1989.
- 7- Nwyia, Paul, Trois oeuvres inedites de mystiques musulmans, Dar El-Machreq, Buyrouth, 1986.
- 8- Palmer, F. R., Semantics , 2nd Edition , Cambridge, 1981.
- 9- Roger, W. Brown (et al.), Language, Thought and Culture, edited by Paul Henle, Ann Arbor, MI ;University of Michigan Press, 1958.
- 10- Scattolin, Giuseppe, Love (HUBB) of God in Islamic Mysticism. A Study of Semantic Development, MIDEO 23, Paris, 1997.
- 11- Schummel, Annemarie, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill, USA, 1975.
- 12- Smith, Margaret, The Sufi Path of Love, Luzac, London, 1954.
- 13- Toshihiko, Izutsu God and Man in The Koran, The KEIO Institute of Cultural, Tokyo, 1964.
- 14- Trimmingham, J. Spencer, The Sufi Orders in Islam, Oxford University Press, Oxford, 1971.
- 15- Ullmann, Stephen, Semantics-an Intoduction on The Meaning, Blackwell, Oxford, 1962.
- 16- Weisgerber, Leo, Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Koln u. Opladen, 1963.
- 17- The Encyclopaedia of Islam, Brill, Leiden, 1991.

المحتويات

٥	الإهداء.....
٧	تقديم.....
١١	مقدمة: حول التصوف الإسلامى
١٣	التصوف الإسلامى.....
١٨	مصدر التصوف الإسلامى.....
٢٢	مكانة التصوف الإسلامى.....
٢٤	التصوف فى الوقت الراهن.....
٢٥	حول هذه الدراسة.....
٢٩	القسم الأول: الدراسة
٣١	الفصل الأول: الخركوشى وظروف عصره
٣٣	عبد الملك الخركوشى ومؤلفاته.....
٣٦	الظروف السياسية والاجتماعية فى عصر الخركوشى.....
٣٩	التصوف فى عصر الخركوشى.....
٤٧	الفصل الثانى: طبيعة التصوف عند الخركوشى
٥٢	تعريف الخركوشى للتصوف والفرق بينه وبين الملامتية.....
٥٦	المصطلحات الصوفية.....
٦٠	الآداب والعبادات من منظور صوفى.....
٦٩	الأحوال والمقامات.....
٨٧	النتائج.....
٨٩	الفصل الثالث: دراسة دلالية لمصطلح المحبة عند الخركوشى
٩١	الجانب النظرى.....
١٠١	الجانب التطبيقى.....
١٠٩	النتائج.....

١١١ الفصل الرابع: تهذيب الأسرار دراسة مقارنة
١١٤ دراسة مقارنة بين كتاب اللمع وكتاب تهذيب الأسرار
١٢٨ دراسة مقارنة بين كتاب تهذيب الأسرار والرسالة القشيرية
١٣٩ النتائج
١٤١ خاتمة الدراسة
١٥٧ القسم الثاني: النصوص الصوفية
١٥٩ الفصل الأول: التصوف والفرق بين الصوفية والملازمة
١٦٩ الفصل الثاني: المحبة وشرائطها
١٧٩ الفصل الثالث: ذكر الألفاظ المتداولة بين الصوفية
 الفصل الرابع: كتاب البيان عن المشكلات في شرح الألفاظ الجارية في
١٨٥ كلام الصوفية
 الفصل الخامس: باب في تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما
٢٢١ يشكل منها
٢٥١ قائمة المراجع

الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي

هذا الكتاب

قدم التاريخ الإسلامي العديد من الشخصيات المهمة في التصوف التي أسهمت في إثراء البُعد الروحي لجوهر الدين الإسلامي. نشأت تلك الحركة الروحية المسماة «بالتصوف» وتطورت داخل الإسلام ابتداء من القرن الأول الهجري، واستمرت في التطور والنمو حتى يومنا هذا. والآن ونحن في عالم أصبحت تسيطر عليه المادية المتطرفة والكثير من الشكليات الدينية السطحية، وتزهو العديد من التيارات الدينية المتشددة، ففي ظل هذه الظروف الصعبة يظهر لنا مدى احتياجنا إلى البعد الصوفي وقيمه الروحية العميقة لإحياء الدين وإحياء الإنسانية به.

فتقدم هذه الدراسة للقراء الكرام شخصية شبه مجهولة في التراث الصوفي، وهي شخصية أثرت بشكل كبير التصوف الإسلامي في القرن الرابع الهجري وهو عبد الملك الخركوشي. وهذا الكتاب هو الأول باللغة العربية عن الخركوشي. ويقارب البعد الصوفي عند الخركوشي مقارنة جديدة، فيما يعرف بتحليل الدلالى - السيمانطيقا - ، خاصة بتحليل موضوع المحبة فيه، مع دراسة مقارنة بما جاء في ذلك لدى والقشيري. فقد أنتج تطبيق هذا المنهج المتكامل نتائج جديدة في مجال الصوفية. وإثباتاً لذلك، أضيف في آخر هذه الدراسة بعض النصوص الصوفية من الخركوشي والطوسي والقشيري، خاصة في مجال المصطلحات الصوفية يلمس القارئ الكريم التقارب والتباين بينهم.

والرجاء أن تساعد هذه الدراسة القراء الكرام في مقارنة جديدة لنصوص توفر لكل الكثير من القيم الروحية التي نحن في أمس الحاجة إليها في عهد تخاطر فيه إنسانيتنا المعولة بفقد هوية إنسانية الإنسان، بالله التوفيق.

